

مبانی رفتار، اندیشه‌ی سبکی

علمای امامی

زینب العاصمی

مجمع جهانی فقه اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مبانی رفتار و اندیشه سیاسی علمای امامیه (از غیبت کبرا تا حمله ی مغول)

نویسنده:

زینب ابراهیمی

ناشر چاپی:

مجتمع جهانی شیعه شناسی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	مبانی رفتار و اندیشه سیاسی علمای امامیه (از غیبت کبرا تا حمله ی مغول)
۹	مشخصات کتاب
۹	اشاره
۱۳	فهرست مطالب
۱۹	مقدمه استاد انصاری بویراحمدی
۲۵	چکیده
۳۱	پیشگفتار
۳۳	فهم شرایط زمانی و مکانی عصر غیبت
۳۵	منابع مورد استفاده
۴۰	توضیح برخی واژه های کلیدی
۴۲	«انتظار»
۴۲	نیابت عام:
۴۳	فقها:
۴۹	بخش نخست: گفتاری در باب روش
۴۹	اشاره
۵۱	هرمنوتیک و جایگاه آن در مباحث روش شناسی
۵۳	نحله های هرمنوتیک
۵۶	رابطه ی زبان و هرمنوتیک
۵۶	اشاره
۵۷	الف) زبان به عنوان ابزار و وسیله
۵۷	ب) زبان به عنوان هدف و مقصود
۶۲	«هرمنوتیک قصدگرا»
۶۲	اشاره

۶۶	نکته ها
۶۷	تبلور محیط فکری از نظر اسکینر
۷۳	نتیجه:
۷۳	مراحل روش شناسی اسکینر
۷۳	اشاره
۷۴	مرحله ی نخست
۷۴	اشاره
۷۵	نتیجه مرحله نخست:
۷۶	مرحله ی دوم
۷۸	مرحله سوم:
۷۸	توجه به خود ایدئولوژی ها
۷۸	هنجارهای مرسوم - مفهوم ایدئولوژی - ابزار فهم متن
۷۸	متن های کوچک عصر - هنجارهای مرسوم
۷۸	نتیجه:
۷۹	مرحله چهارم:
۷۹	اشاره
۷۹	نتیجه:
۸۰	انواع تأثیر در ایدئولوژی
۸۰	ابعاد محدودیت هنجارهای مرسوم:
۸۱	آموزه ی لوتر:
۸۲	مرحله ی پنجم:
۸۲	چگونگی تبدیل تحول ایدئولوژیک به هنجار مرسوم:
۸۳	بخش دوم: زمینه های عملی، محیطی، سیاسی و اجتماعی امامیه (از قرن ۴ تا ۷ هـ. ق)
۸۳	اشاره
۸۷	فصل نخست: زمینه های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بغداد (از غیبت کبرا تا حمله مغول)
۱۰۹	فصل دوم: زمینه های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی شیعیان (از غیبت کبرا تا حمله مغول)

۱۰۹ اشاره
۱۱۱ الف - زمینه های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی شیعیان در دوره غزنویان
۱۲۰ ب - زمینه های فکری - مذهبی و سیاسی اجتماعی شیعیان در دوره سلجوقیان
۱۲۰ اشاره
۱۲۶ زمینه های سیاسی شیعیان در دوره سلجوقیان
۱۳۲ وضعیت سیاسی شیعیان در دوره خوارزمشاهیان
۱۳۹ فصل سوم: تأثیر غیبت کبرا بر حدود اختیارات فقها و نیابت عام و نهاد وکالت خاص
۱۳۹ اشاره
۱۴۱ تأثیر غیبت کبرا بر حدود اختیارات فقها
۱۵۰ سیر تاریخی نهاد وکالت (دوران حضور ائمه (ع))
۱۵۷ نقش نهاد وکالت در سازمان دهی اجتماعی امامیه
۱۶۱ بخش سوم: ایدئولوژی های رایج عصر غیبت و رابطه ی آن با رفتار سیاسی علما
۱۶۱ اشاره
۱۶۵ فصل نخست: جریانهای فقهی شیعه
۱۸۳ فصل دوم: «امامت»، «غیبت»، «انتظار»
۱۸۳ اشاره
۱۸۵ شکل گیری نظریه امامت
۱۹۲ نظریه امامت و «قاعده لطف»
۱۹۶ «غیبت» و «انتظار» از دیدگاه علمای امامیه (قرن ۴ تا ۷ هـ. ق.)
۲۰۷ فصل سوم: «تقیه»
۲۰۷ اشاره
۲۰۸ مفهوم لغوی «تقیه»
۲۰۹ معنای اصطلاحی «تقیه»
۲۱۴ نگرش و دیدگاه عالمان شیعه به سیاست «تقیه»
۲۱۵ «تقیه»، ایدئولوژی رایج شیعه در عصر غیبت
۲۲۳ بخش چهارم: رابطه معنا و زمینه در اندیشه سیاسی علمای امامیه

۲۲۳ اشاره
۲۲۵ فصل نخست: منشأ مشروعیت حکومت و ماهیت آن
۲۲۵ اشاره
۲۲۷ منشأ مشروعیت حکومت
۲۳۱ ماهیت حکومت در اسلام:
۲۳۳ حکومت و علمای امامیه
۲۳۴ وظایف امام در شرایط ظهور
۲۴۲ همکاری با سلطان جائز، از تحریم تا جواز
۲۴۷ نتیجه
۲۴۷ سؤال
۲۴۹ اصول ارتباط با سلطان جائز
۲۵۳ چگونگی همکاری با سلطان جائز
۲۵۵ راه حل شیخ طوسی برای رفع چالش ها
۲۶۱ فصل دوم: سیر تحول احکام حکومتی در عصر غیبت
۲۶۱ اشاره
۲۶۳ امر به معروف و نهی از منکر
۲۷۰ اقامه حدود
۲۷۷ نماز جمعه
۲۸۶ خمس و زکات
۲۹۳ قضاوت
۳۰۱ نتیجه گیری
۳۰۴ نخست: پیامدهای آن بر اندیشه سیاسی شیعیان
۳۰۵ دوم: تأثیرات سیاسی - اجتماعی دو تفکر فوق الذکر:
۳۰۷ فهرست منابع
۳۲۴ درباره مرکز

مبانی رفتار و اندیشه سیاسی علمای امامیه (از غیبت کبرا تا حمله ی مغول)

مشخصات کتاب

سرشناسه: ابراهیمی، زینب، ۱۳۵۹ -

عنوان و نام پدیدآور: مبانی رفتار و اندیشه سیاسی علمای امامیه (از غیبت کبرا تا حمله ی مغول)/ زینب ابراهیمی؛ [به سفارش] مجمع جهانی شیعه شناسی.

مشخصات نشر: قم: آشیانه مهر، ۱۳۹۱.

مشخصات ظاهری: ۳۱۵ص.

شابک: ۸۳۰۰۰ ریال: گالینگور ۹۷۸-۹۷۸-۶۰۰-۶۱۶۴-۱۷-۵؛ ۶۲۰۰۰ ریال: شومیز

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: کتاب حاضر با حمایت معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسیده است.

یادداشت: کتابنامه: ص. [۲۹۰] - ۳۱۵؛ همچنین بصورت زیرنویس.

موضوع: محمدبن حسن (عج)، امام دوازدهم، ۲۵۵ق. - - غیبت

شناسه افزوده: مجمع جهانی شیعه شناسی

شناسه افزوده: ایران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. معاونت امور فرهنگی

رده بندی کنگره: BP۲۲۴/۴/الف ۱۶م ۲ ۱۳۹۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۶۲

شماره کتابشناسی ملی: ۲۴۰۴۳۳۰

ص: ۱

اشاره

نام کتاب: مبانی رفتار و اندیشه علمای امامیه

نام مؤلف: خانم زینب ابراهیمی

ناشر: انتشارات آشیانه مهر

محقق: خلیل بخشیزاده

صفحه آرا: علی اکبر احسانی تیرگر

ویراستار: کرمانی

چاپخانه: گلها

چاپ: ۱۳۹۱/اول

تیراژ: ۳۰۰۰

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۶۴-۱۷-۵

قیمت (شومیز): ۴۷۴۰ تومان

قیمت (گالینگور): ۵۰۰۰ تومان

قم: ۴۵ متری عمار یاسر - پلاک ۹۲ - مجمع جهانی شیعه شناسی

کلیه حقوق محفوظ است

ص: ۳

عكس دارد

ص: ۴

فهرست مطالب

مقدمه استاد انصاری بویراحمدی ۱۱

چکیده ۱۷

پیشگفتار:

پیشگفتار ۲۳

فهم شرایط زمانی و مکانی عصر غیبت ۲۵

منابع مورد استفاده ۲۷

توضیح برخی واژه های کلیدی ۳۲

«انتظار» ۳۴

نیابت عام: ۳۴

فقها: ۳۵

ص: ۵

بخش نخست

گفتاری در باب روش

هرمنوتیک و جایگاه آن در مباحث روش شناسی ۴۳

نحله های هرمنوتیک ۴۵

رابطه ی زبان و هرمنوتیک ۴۸

الف) زبان به عنوان ابزار و وسیله ۴۹

ب) زبان به عنوان هدف و مقصود ۴۹

«هرمنوتیک قصد گرا» ۵۴

نکته ها ۵۸

الف) جایگاه محیط فکری و فرهنگی در هرمنوتیک قصد گرا؛ ۵۸

نتیجه: ۶۵

مراحل روش شناسی اسکینر ۶۵

مرحله ی نخست ۶۶

نتیجه مرحله نخست: ۶۷

مرحله ی دوم ۶۸

مرحله سوم: ۷۰

نتیجه: ۷۰

مرحله چهارم: ۷۱

ص: ۶

نتیجه: ۷۱

انواع تأثیر در ایدئولوژی ۷۲

۱- تأثیر سرکوب کنندگی ۷۲

۲- تأثیر تولید کنندگی ۷۲

ابعاد محدودیت هنجارهای مرسوم: ۷۲

۱- بُعد ایدئولوژیک ۷۲

۲- بُعد سیاسی ۷۲

آموزه‌ی لوتر: ۷۳

مرحله‌ی پنجم: ۷۴

بخش دوم

زمینه‌های عملی، محیطی، سیاسی و اجتماعی امامیه (از قرن ۴ تا ۷هـ.ق)

فصل نخست:

زمینه‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بغداد (از غیبت کبرا تا حمله مغول) ۷۷

فصل دوم:

زمینه‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی شیعیان (از غیبت کبرا تا حمله مغول) ۱۰۱

الف - زمینه‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی شیعیان در دوره غزنویان ۱۰۳

ص: ۷

ب - زمینه های فکری - مذهبی و سیاسی اجتماعی شیعیان در دوره سلجوقیان ۱۱۲

زمینه های سیاسی شیعیان در دوره سلجوقیان ۱۱۸

وضعیت سیاسی شیعیان در دوره خوارزمشاهیان ۱۲۴

فصل سوم:

تأثیر غیبت کبرا بر حدود اختیارات فقها و نیابت عام و نهاد وکالت خاص ۱۳۱

تأثیر غیبت کبرا بر حدود اختیارات فقها ۱۳۳

سیر تاریخی نهاد وکالت (دوران حضور ائمه ^ع) ۱۴۲

نقش نهاد وکالت در سازمان دهی اجتماعی امامیه ۱۴۹

بخش سوم

ایدئولوژی های رایج عصر غیبت و رابطه ی آن با رفتار سیاسی علما

فصل نخست:

جریانهای فقهی شیعه ۱۵۵

فصل دوم:

«امامت»، «غیبت»، «انتظار» ۱۷۵

شکل گیری نظریه امامت ۱۷۷

ص: ۸

نظریه امامت و «قاعده لطف» ۱۸۴

«غیبت» و «انتظار» از دیدگاه علمای امامیه (قرن ۴ تا ۷هـ.ق) ۱۸۸

فصل سوم:

«تقیه» ۱۹۷

مفهوم لغوی «تقیه» ۲۰۰

معنای اصطلاحی «تقیه» ۲۰۱

نگرش و دیدگاه عالمان شیعه به سیاست «تقیه» ۲۰۶

«تقیه»؛ ایدئولوژی رایج شیعه در عصر غیبت ۲۰۷

بخش چهارم

رابطه معنا و زمینه در اندیشه سیاسی علمای امامیه

فصل نخست:

منشأ مشروعیت حکومت و ماهیت آن ۲۱۷

منشأ مشروعیت حکومت ۲۱۹

ماهیت حکومت در اسلام: ۲۲۳

حکومت و علمای امامیه ۲۲۵

وظایف امام در شرایط ظهور ۲۲۶

ص: ۹

همکاری با سلطان جائز، از تحریم تا جواز ۲۳۴

نتیجه ۲۳۹

سؤال ۲۳۹

اصول ارتباط با سلطان جائز ۲۴۱

چگونگی همکاری با سلطان جائز ۲۴۵

راه حل شیخ طوسی برای رفع چالش ها ۲۴۷

فصل دوم:

سیر تحول احکام حکومتی در عصر غیبت ۲۵۳

- امر به معروف و نهی از منکر ۲۵۵

اقامه حدود ۲۶۲

نماز جمعه ۲۶۹

خمس و زکات ۲۷۸

قضاوت ۲۸۵

نتیجه گیری ۲۹۳

نخست: پیامدهای آن بر اندیشه سیاسی شیعیان ۲۹۶

دوم: تأثیرات سیاسی - اجتماعی دو تفکر فوق الذکر: ۲۹۷

فهرست منابع ۲۹۹

ص: ۱۰

قال رسول الله: «مَنْ مَنَّ اللهُ عَلَيْهِ بِمَعْرِفَةِ أَهْلِ بَيْتِي وَوَلَايَتِهِمْ فَقَدْ جَمَعَ اللَّهُ لَهُ الْخَيْرَ كُلَّهُ»^(۱)

«کسی که خداوند بر او منت گذاشته تا معرفت و ولایت اهل بیت [^] مرا به او عنایت کند، تمام خوبی ها را برای او جمع کرده است.»

مبانی رفتار و اندیشه سیاسی علمای امامیه،^(۲) برگرفته از آیات قرآن کریم و سیره و سخنان پیامبر اعظم | و اهل بیت × است. متون تفسیری و احادیث شیعی نقش و اهمیت عظیمی را در تکوین فکر و اندیشه علمای تشیع در دوران غیبت کبری داشته است. بزرگان و عالمان مکتب تشیع، با تفسیر و تبیین سخنان پیامبر | و امامان معصوم [^] به استخراج آموزه های اسلام و معارف ناب آن اقدام نمودند. تبیین آموزه های اسلامی و تدوین سیره عملی پیامبر | و اهل بیت آن حضرت، الگو و راهگشای امت اسلام در عمل به شریعت و انجام عبادات و تکالیف شرعی آنان گردید. مبانی فکری هم در علوم مختلف باطنی و هم در علوم مربوط به مشکلات دنیوی، از زندگی روزمره گرفته تا عمق حقیقت مسائل پیچیده فردی و اجتماعی، همه را علمای امامیه استنباط و در اختیار امت اسلام بخصوص پیروان مکتب اهل بیت [^] قرار می دادند.

مبانی فکری و اندیشه علمای امامیه در تمامی جهات نظام هستی اعم از نظام عبادی، اخلاقی و تربیتی، بهداشتی و غذایی، ورزشی و تفریحی، لباس و مسکن، نظام حقوقی و قضایی، تجاری و اقتصادی، فرهنگی و دینی، سیاسی و حکومتی، فردی و اجتماعی، آموزشی و پرورشی و ... برای هر یک از آنها برنامه و الگویی عملی و کاربردی دارد. البته آن هم برنامه و الگویی که بر اساس نگرش اسلامی، جایگاه و منزلت هر کدام مشخص گردیده است.

ص: ۱۱

۱- بشارة المصطفی، ۱۷۶.

۲- دانشمندان شیعه در دوران حضور امامان معصوم [^] به نام اصحاب و شاگردان ائمه خوانده می شدند، مانند کمیل بن زیاد، ابی حمزه ثمالی، زرارة بن اعین، علی بن یقظین و ... منظور از علما در این نوشتار دانشمندان دین شناس شیعه در دوران غیبت کبرا است.

علمای امامیه پس از غیبت کبرای امام زمان، از اصول، ارزشها و احکام دین اسلامی پاسداری نمودند. برخی با تفقه در دین به استنباط احکام شرعی پرداخته، برخی دیگر با ابزارهای عقلانی و استدلالی، فلسفی، کلامی و جدلی و گروهی نیز با ایفای نقش در عرصه تبلیغ دین، احکام نورانی مکتب را در نسلهای مختلف زنده نگه داشته اند. برخی نیز در مقابل بدعتها و خرافات مبارزه با کفر و طاغوت را سر لوحه وظایف خویش قرار دادند. برخی دیگر با نشر و گسترش علم و فرهنگ به حفظ و حراست از علوم قران و اهل بیت^ع اعم از علوم عقلی و نقلی و تألیف کتب در موضوعات مختلف و تأسیس کتابخانه ها پرداخته و و از این طریق پاسبان و مدافع اسلام ناب محمدی بوده اند. نقش علمای امامیه در حفظ و انتقال فرهنگ الاهی اهل بیت^ع بسیار کلیدی بوده که همواره آن را حفظ و به نسلهای بعدی منتقل نموده اند. معیار و ملاک در مبانی فکری و اندیشه سیاسی علمای امامیه نیز پیوسته، ارزشهای اصیل اسلامی بوده است. معنویت در اندیشه علمای شیعه از جایگاه رفیعی برخوردار است. عالمان عصر غیبت با قدرت معنوی حاصل از سیر و سلوک الاهی با تقویت دین محوری، دین مداری معنویت جامعه شیعی را تقویت نموده اند.

بنابراین، شالوده فرهنگ و تمدن شیعه اعم از فقه، کلام، تفسیر، فلسفه، عرفان، سیاست و حکومت و در حقیقت همه معارف شیعی حتی علوم طبیعی و تجربی، با الهام از دیدگاه معصومان^ع، سامان یافته است. لذا راهبرد(۱) فکری و اندیشه علمای امامیه در عصر غیبت برای هویت دهی(۲) و انسجام بخشی(۳) شیعیان بر چهار

پایه و راهکار(۴) اساسی استوار است که عبارتند از:

۱- اهتمام به مقدسات و حقایق اسلامی اعم از تاریخی و اعتقادی و ...

ص: ۱۲

- ۱- استراتژی خاص جهت تدبیر مسائلی چون سیاست، اجتماع، اقتصاد و فرهنگ.
- ۲- فرایند اقدامات راهبردی که به ایجاد تشخص و تمایز، برای حفظ اصالت، ویژگی ها، عقاید و جایگاه فرد، افراد و یا مکتبی به کار بسته می شود.
- ۳- انسجام بخشی، همان حفظ و تقویت هویت ایجاد شده و غنا بخشی و استحکام ساختار آن هویت با اتخاذ راهبردهایی علمی، فرهنگی و ...
- ۴- راهکار، طرح عملیاتی دراز مدتی است که برای دستیابی به یک هدف مشخص طراحی و بر اساس نظام ارزشی خاصی ساماندهی گردد.

۲- مشخص نمودن اهداف با عنایت به دور نمای مطلوب آن.

۳- شناخت ابزار و امکانات بالفعل و بالقوه.

۴- تدوین و ارائه نظام مهندسی علمی و دیدگاه برتر جهت رسیدن به بهترین شیوه اجرا.

اکنون هر یک از این چهار راهکار اساسی را به اجمال و فهرست وار مورد بررسی قرار می دهیم:

۱- اهتمام به مقدسات و حقایق اسلامی و طرد منحرفین پیوسته مهمترین راهبردهای فکری علمای امامیه بوده که برگرفته از مبانی فکری و علمی امامان شیعه است. برخی از این راهبردها عبارتند از:

اول: اثبات ربط وثیق و پیوندی مقدس میان مکتب تشیع و اصل رسالت الهی پیامبر اسلام است.

آنجا که فرمودند: «مثلی مثل شجره أنا اصلها و علی فرعها و الحسن والحسین ثمرتها و الشیعه ورقها فأبی أن یخرج من الطیب الا الطیب» (۱۲) مثل من مانند درختی است که خودم تنه آن هستم، علی شاخه آن است و حسن و حسین میوه آن بوده و شیعیان ما برگ های آن درخت می باشند، خداوند بنا ندارد که شاخه های پاکیزه را جز از ریشه های پاکیزه بیرون بیاورد.

دوم: اثبات ربط وثیق و وابستگی و انتساب شیعیان به اهل بیت [^] است. کما اینکه فرموده اند:

«فجبل طینه شیعتنا من نضج طینتنا فقلوبهم تحنّ الینا و قلوبنا تعطف علیهم تعطف الوالد علی الولد» طینت و خمیر مایه شیعه هما است که اهل بیت بدان منصوب هستند، به طوری که سرشت دل‌های آنها به سوی ما کشش دارد و دل‌های ما بر آنها مهربان است مانند محبت پدر به فرزند.

سوم: برخورداری علمای امامیه از ولایت و ولایت پذیری.

چهارم: جهت دیگر مبانی فکری و اندیشه سیاسی علمای امامیه به تاسی از اهل بیت، برائت و بی‌زاری از جریانهای انحرافی و نفی انتساب به افکار التقاطی و غلو آمیز است.

۲- مشخص نمودن اهداف و انگیزه های مکتبی؛ تفکر راهبردی برای تحقق اهداف مورد نظر به بررسی تناسب میان امکان عقلی و امکان عینی در عمل پرداخته و به منظور مشخص نمودن

ص: ۱۳

اهداف کوتاه مدت و بلند مدت، به ارائه راهبرد و راهکارهای لازم با تکیه بر اعتقادات و باورهای دینی می پردازد. به عنوان نمونه برای رسیدن به حکومت عادلانه و مدینه فاضله مهدوی، هویت و انسجام بخشی به نگرش و آموزه اسلامی انتظار و اهمیت و ضرورت آن برای تداوم امامت از عصر غیبت تا عصر ظهور، نشان از مشخص نمودن هدف و انگیزه ای الهی و دینی دارد.

مهمترین اهداف علمای امامیه

اول: تقید و تعهد مسلمین به دستورات و فرامین قرآن، سیره و سنت پیامبر اسلام¹ و اهل بیت² به منظور تثبیت ایمان و عقیده در دل و جان آنان.

دوم: اثبات وابستگی و همبستگی میان اهل بیت³ و معارف دینی اعم از موضوعات دنیوی و اخروی.

سوم: هدف گذاری آینده ای امیدوار، در پرتو انتظار فرج، کما انیکه فرموده اند: «افضل الاعمال انتظار الفرج»^(۱)

۳- شناخت ابزار و امکانات بالفعل و بالقوه با عنایت به زمان و مکان استفاده از آنها؛

برخی مبانی رفتار و اندیشه سیاسی علمای امامیه از جهت شناخت و استفاده از ابزارها و امکانات با هدف تقویت و انسجام جامعه شیعی:

اول: استفاده راهبردی از تقيه به عنوان مهمترین ابزار امنیتی در مقابل تهدیدات فرا روی شیعیان.

دوم: ورود و حضور در دستگاه حکومتی به منظور حمایت و پشتیبانی از شیعیان از یک طرف و از طرف دیگر کشف و افشای اهداف و دفع خطرات احتمالی دستگاه حکومتی برای شیعیان.

سوم: تأسیس مراکز و مجامع دینی و فرهنگی جهت استفاده صحیح و تحکیم و تقویت اصول و اعتقادات شیعیان. علمای امامیه با تقویت و تحکیم مساجد و محافل دینی پایگاه و جایگاهی عظیم برای فراگیری آموزه ها و احکام اسلامی و گسترش اندیشه سیاسی شیعه در جامعه پدید آوردند.

چهارم: ایجاد موازنه و استنباط احکام شرعی مخصوص تکالیف مالی و حقوق شرعی واجب مکلفین. البته با بررسی آیات و روایات مربوط به زکات و خمس و نهادینه نمودن آن در جامعه.

ص: ۱۴

پنجم: تأسیس مدارس و حوزه های علوم دینی که مهمترین اهداف آن تربیت مبلغ و همچنین مجتهدان و دانشمندانی در تمام زمینه های علوم اسلامی بوده است.

ابزارهای کلان علمای شیعه در رسیدن به اهداف اسلامی از سه طریق، عقلی، نقلی و فرهنگی کاربرد مؤثری داشته است.

اهداف حوزه های علمیه بر سه محور: شناخت صحیح دین؛ ابلاغ صحیح دین؛ و اجرای احکام اسلام، بر مبنای انجام و عمل صحیح دینی، پایه گذاری گردیده است.

این حوزه ها ویژگی هایی داشته که به اختصار عبارتند از اول: جاذبه معنوی و اخلاص و تقوای الهی حاکم بر حوزه های علمیه شیعی. دوم: استقلال از مراکز قدرت اعم از مدیریتی، آموزشی و مالی. سوم: ارتباط صمیمی و متقابل مردم و حوزه های علمیه. چهارم: انعطاف در مقابل اقصاء مختلف جامعه. پنجم: عدم محدودیت زمانی برای تحصیل. ششم: امکان انتخاب آزادانه استاد و محل تحصیل. هفتم: غنای علمی و گستره وسیع علوم حوزوی اعم از: ادبیات عرب، فقه و اصول، علم درایه و رجال منطق، فلسفه، کلام، علوم قرآن و تفسیر، تاریخ، اخلاق و عرفان، ریاضیات و ...

۴- تدوین نظام مهندسی علمی و دیدگاه برتر جهت رسیدن به بهترین شیوه اجرای اسلام

پیامبر اسلام | و اهل بیت مطهرش که بنیان گذاران نظام فکر و اندیشه اصیل اسلامی هستند، جهت صیانت و استمرار از عظمت اسلام و مسلمین مواردی چند را توصیه نموده اند:

اول: پایه گذاری نظام مرجعیت دینی توسط اهل بیت^ع که در عصر غیبت اصل ولایت فقیه عهده دار آن خواهد بود. یعنی نیابت عام فقهاء از سوی امام زمان آنجا که فرموده اند: «و اما الحوادث الواقعة فرجعوا فیها الی رواه حدیثنا فإنهم حجتی علیکم و انا حجه الله». (۱) «و درباره آنچه برای شما روی می دهد، به راویان احادیث ما مراجعه کنید، که آنان حجت من بر شما بوده و من حجت خدا بر آنان می باشم».

دوم: ارائه الگوی شایسته در اسوه بودن شیعیان به گونه ای که در رفتارهای فردی و اجتماعی

ص: ۱۵

۱- . کمال الدین، صدوق، ج ۲، ص ۴۸۴؛ الغیبه، طوسی، ص ۲۹۱.

برتر باشند. چنانچه فرموده اند: «شیعتنا اهل الورع و الاجتهاد و اهل الوفاء و الامانه و اهل الزهد و العباده ... القائمون باللیل الصائمون بالنهار یزکون اموالهم و یحجون البیت و یجتنبون کل محرّم» (۱). «شیعیان ما اهل پرهیزگاری و سخت کوشی، وفا و امانتداری، پارسایی و عبادت هستند. آنانند که در هر شبانه روز پنجاه و یک رکعت نماز می خوانند، آنان نماز گذاران شب و روزه داران روزند، شیعیان ما کسانی هستند که زکات اموال خود را پرداخته، حج خانه خدا را بجا آورده و از هر

حرامی دوری می نمایند.»

سوم: کسب دانش و توسعه علوم و فنون و حفظ و گسترش قرآن و احادیث - چهارم: زمینه سازی همه جانبه برای عصر ظهور - پنجم: عمل به راهبردهای علمی و فرهنگی از جمله نخبه پروری.

در نتیجه با عنایت به مطالب ذکر شده می توان ادعا نمود که مهمترین مبانی رفتار و اندیشه سیاسی علمای امامیه بر محورهای تقیه، انتظار و نیابت عام فقهای امامیه از سوی امام دوازدهم استوار است.

در این راستا کتاب گران سنگ و وزین «مبانی رفتار و اندیشه سیاسی علمای امامیه» توسط محقق توانمند، اندیشمند فرزانه، مؤلف محترمه سرکار خانم زینب ابراهیمی به رشته تحریر در آمده است. بزرگ بانویی که پژوهشگر بافندگی فکر و تراوش خامه پاک وی همچون بانگ قلم های دانشمندان، در آسمان علم و معرفت عالمان شیعه، طنین انداز گردیده است.

ینفع الله بها الناس جزاها الله عن الاسلام اجراً و دامت توفیقاتها و السلام علیکم و علی جمیع اخواننا المؤمنین بولایه علی بن ابیطالب فی اقطار العالم و رحمه الله و برکاته.

مسئول مجمع جهانی شیعه شناسی

انصاری بویراحمدی

ص: ۱۶

غیبت کبرا جامعه امامیه را با بحرانهای عمیق و جدی مواجه ساخت که مهمترین آن عدم دسترسی همگان به رهبری امام معصوم[×] بود.

زمان حضور معصومین[^] در جامعه - از آنجا که رهنمودهای آنها حقیقت خالص و بیانگر واقع شریعت بود - جایی برای اجتهاد و استدلالهای عقلانی و بشری در بستر مباحث دینی باقی نمی گذاشت، اما با وقوع غیبت کبرا، عقاید و اندیشه های دینی در تعامل با شرایط زمانی و مکانی و به اصطلاح دنیوی کوشید تا با تکیه بر میراث متون دینی پیش از غیبت، راه خود را به سوی صعود عقل بشری

و راه یافتن به درک وحی باز نماید.

نخستین عالمان پس از غیبت یا همان محدثان با تکیه بر «امامت نصی» و میراث پیش از غیبت به تفسیری دست یافتند که قلمرو دیدگاه امامیه را در عرصه های سیاسی محدود می کرد و امامیه را تا ظهور امام دوازدهم شیعیان از ورود در تعاملهای سیاسی، بر حذر می داشت.

پس از غیبت کبرا، بویژه برپایی حکومت شیعی آل بویه و آغاز جریان فلسفی و عقلی در جهان اسلام، تغییرهای ریشه‌ای و بنیادینی در اندیشه علمای امامیه پدید آمد که از آن به گشودن «باب اجتهاد» تعبیر می‌شود.

هر دو گروه از علمای امامیه، محدثان و مجتهدین (اصولیون) نسبت به مسائل درون مذهبی و برون مذهبی رفتارها و کنش‌های سیاسی برخاسته از اندیشه‌های سیاسی خود را بروز دادند.

سؤال اساسی و مهم در این پژوهش چیستی و چرایی مبانی رفتار و اندیشه سیاسی علمای امامیه از غیبت کبرا تا حمله مغول است.

فرضیه‌ای که در پاسخ به سؤال مذکور قابل طرح است، این است که مبانی رفتار و اندیشه سیاسی علما بر اساس «تقیه» و «انتظار» و «نیابت عام» فقها از سوی امام دوازدهم × است.

با توجه به روش‌شناسی اسکینر، ابتدا زمینه‌های محلی (محیطی، سیاسی، اجتماعی) هر دو گروه از علما بررسی شده و سپس به ایدئولوژی‌های رایج و زبانی دو طیف مورد بحث پرداخته و نقش آن‌ها را در تولید معانی جدید از مفاهیم مطروحه بازگو می‌شود.

به عنوان نمونه در خصوص زمینه‌های ایدئولوژیک و زبانی علمای اهل حدیث متعلق به گرایش فقه حدیثی و علمای طرفدار فقه اجتهادی متعلق به مکتب اصولی و خردگرایی اند. بر این اساس معانی «تقیه» و «انتظار» از این دو

دیدگاه کاملاً متفاوت است؛ گرایش نخست انتظار ظهور را به زیستن در تقیه و انزوای سیاسی تفسیر می‌کرد و گرایش دوم با اقرار به وجوب وجود نظام سیاسی در جامعه و تعاملات ناگزیر شیعیان با حکومتها کوشید حیات سیاسی شیعه را با واقعیت‌ها منطبق ساخته و نه تنها حکومت غیر معصوم را به رسمیت بشناسد بلکه به جواز همکاری با آن نیز اذن دهد. شرح مجموعه زمینه‌های عملی و ایدئولوژیک و نقش آنها در فرآیند تولید معنا به طور مفصل در فصول آتی مورد بررسی قرار گرفته است.

پس از غیبت کبرا علمای امامیه با استناد به احادیث و روایات منقول از ائمه معصومین[^] و توقیعات امام دوازدهم × رهبری دینی جامعه‌ی امامیه را وظیفه خویش محسوب کردند که براساس نیابت عام از سوی امام دوازدهم اعمال می‌شد.

در فاصله‌ی زمانی این پژوهش که برهه‌ی غیبت کبرا تا حمله‌ی مغول را در بر می‌گیرد، مبانی رفتارهای سیاسی علما بر اساس عنصر تعیین‌کننده‌ی «غیبت» و دو خصیصه‌ی عمده‌ی این عنصر، «تقیه و انتظار»

بود، اما نحوه‌ی استنباط علما از خود مسأله‌ی غیبت و فروعات ناشی از این امر، رابطه‌ی مستقیم و انکارناپذیری با زمینه‌های عملی (اوضاع سیاسی، اجتماعی) و زمینه‌های ایدئولوژیکی و زبانی دارد که معناهای متفاوتی را شکل می‌دهد.

به عنوان مثال در دوران سلطه ی سیاسی حاکمان بویه ای بر خلفای عباسی، عالمان شیعی فرصتی برای توجه جدی به دانش های دینی به ویژه فقه یافتند.

رابطه ی اجتناب ناپذیر علمای این دوره با حاکمیت، علاوه بر گسترش و رشد این دانش به تناسب خصلت های سرزمینی، منجر به رشد عقلانیت دینی و ورود آن به عرصه های سیاسی - اجتماعی جامعه ی آن روز شد.

رویکرد اصلی در این اثر چگونگی و چرایی اندیشه ها و عمل کردهای سیاسی علمای امامیه

در عصر غیبت است. اینکه زمینه های محیطی و سیاسی و اجتماعی چه بحرانهایی را آفریدند و این زمینه ها به همراه زمینه های زبانی و ایدئولوژیکی چه معنایی را در خصوص غیبت و مسائل ناشی از آن در اندیشه ی علمای این دوره پروراند، از مباحث محوری کتاب حاضر است.

بر این اساس بررسی اینکه رفتارها و تفکرات و دیدگاه های سیاسی علما برخاسته از چه وضعیتی بوده و خود اوضاع تا چه میزان در اتخاذ رفتارها مؤثر بوده، از مهمترین فصول کتاب خواهد بود.

از عمده ترین بحران های این دوره می توان به خلأ- رهبری، سرنوشت احکام حکومتی در عصر غیبت، چگونگی تعامل با سلاطین، محدوده ی اختیارات فقها در عصر غیبت و مسائل مستحدثه اشاره کرد.

فهم شرایط زمانی و مکانی عصر غیبت

فاصله‌ی زمانی غیبت کبرا تا حمله‌ی مغول یکی از اساسی‌ترین دوران‌های فکری، سیاسی و اجتماعی شیعیان به شمار می‌رود. در این عصر با غیبت امام معصوم[×] جامعه شیعه با بحران‌ها و چالش‌های جدی چه در بُعد سیاسی - اجتماعی و چه عقیدتی مواجه شد.

نه تنها بخش بزرگی از آثار به جا مانده از علما و دانشمندان امامیه به مسأله‌ی غیبت و خلأ رهبری در جامعه امامیه اختصاص یافت، بلکه طرح بلا تکلیفی و حیرت و حتی ارتداد بسیاری از شیعیان بازگو کننده و خاتم اوضاع شیعیان در این دوره است.

از این رو شناخت و فهم وضعیت زمانی و مکانی فوق، نحوه‌ی برخورد و راه کارهای علما در آن اوضاع خاص از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ به خصوص آن که آراء و

نظریات سیاسی علمای دوره‌های بعد ملهم از اندیشه‌های سیاسی علمای این دوره است و به عبارت دیگر آراء علما و اندیشمندان این عصر بستر رشد و نمو اندیشه‌های پس از این دوره محسوب می‌شود.

همچنین مقایسه فقه سیاسی شیعه در دوران حضور معصوم[×] با فقه سیاسی شیعه پس از غیبت واقعیات بسیاری را بر ما مکشوف می‌سازد.

از جمله اینکه آیا فقه سیاسی شیعه به طور کامل تابع شرایط زمان و مکان بوده و فقه هر دوره مختص آن دوره است؟ با وجود آنکه علی رغم متفاوت بودن شرایط زمان و مکان در هر دوره، فقه سیاسی شیعه دارای شاکله و محورهای اصلی و خاصی است که تنها تغییرات وضعیت، راه کارهای متفاوتی را ارائه می نماید و بن مایه های آن تغییرناپذیر است، آیا با این وجود، فقه هر دو مختص

همان دوره است؟

بحث دیگر مشخص نمودن علل تنوع و گوناگونی آراء علمای امامیه با وجود یکسان بودن متون دینی است. برخی از علمای امامیه هرگونه اجتهاد و نواندیشی را در دین مردود دانسته و برخی در نظر گرفتن وضعیت زمان و مکان را در استخراج احکام لازم و ضروری و غفلت از آن را واپس گرایی و تحجر می دانستند.

از این رو نمی توان سهم وضعیت زمان و مکان را در فهم متون دینی به کلی نادیده گرفت.

به علاوه آن که بررسی عملکرد علمای امامیه به عنوان رهبران مذهبی جامعه ی امامیه در عصر غیبت و اینکه آنان در برخورد با مشکلاتی از قبیل فقدان امام معصوم، تعامل با سلاطین و محدوده ی اختیارات خویش بر چه اساسی عمل کردند؟ و چه دیدگاهی نسبت به احکام حکومتی در عصر

ص: ۲۶

غیبت داشتند؟ از مسائل بسیار مهمی است که جای پژوهش و تحقیق فراوان دارد.

همچنین شناخت جریان های فکری اصولی و اهل حدیث و اینکه کدام جریان در کنترل و پاسخگویی به نیازهای فکری، سیاسی و اجتماعی موفق تر بوده اند؛ از دیگر موارد مورد بررسی در این کتاب است.

منابع مورد استفاده

در خصوص عملکرد سیاسی علمای امامیه در عصر غیبت پژوهشهایی انجام شده که معمولاً نقش عنصر زمان و مکان و حوادث و رخدادها و تأثیرات آن بر اندیشه ها و آرای سیاسی یا کمرنگ است یا اصلاً در نظر گرفته نشده است.

کتابی که به طور جامع به این موضوع پرداخته باشد و مستقیماً به آراء و اندیشه های سیاسی علما بپردازد، تا حدی که نگارنده اطلاع دارد، نگاشته نشده است.

به طور کلی منابع و کتب موجود در این زمینه را می توان به دو دسته عمده تقسیم کرد:

الف) کتب دست اول ب) کتب پژوهشی

منظور از کتب دست اول، کتبی است که به وسیله ی علما و فقهای دوره مورد بحث یا مورخانی که شرح حال اندیشمندان را در آثار خود

ص: ۲۷

آورده اند، نوشته شده است. این منابع اطلاعات مهم و ارزشمندی را درباره عملکرد آنان در اختیار پژوهشگر می گذارد که می توان با تجزیه و تحلیل احکام و فتاوا به مسائل و مشکلات و نحوه نگرش علمای این دوره به رویدادها پی برد.

البته استفاده از این منابع با مشکلات چندی نیز مواجه است. از جمله اینکه فاقد تجزیه و تحلیل‌های نظری و فلسفی است و کنار هم قرار دادن اطلاعات جزئی به دست آمده از این منابع و ارائه طیف‌های کلی مختص هر کدام کار نسبتاً دشواری است و چه بسا به دلیل معاصر بودن یا یکنواخت بودن فتاوا و احکام مذکور ناگزیر به بررسی آرای و اندیشه های آنان به طور گزینشی بوده و در هر دوره به شاخصه ها و شخصیت های محوری پرداخته شود.

از سوی دیگر این آثار از داوری های جانبدارانه و احساسی نیز به دور نیستند. مثلاً سیاستنامه خواجه نظام الملک علی رغم آن که اطلاعات با ارزشی را از فضای سیاسی آن روز در اختیار پژوهشگر می گذارد، در عین حال مملو از اتهامات و اهانتها و اظهارات مغرضانه ای است که وی بر شیعیان روا می دارد. نمونه دیگر هجو و تحریف

شخصیتها به وسیله ی مورخان شیعه یا سنی است. علاوه آنکه وجود اسناد متعارض و متضاد نیز نمایانند واقعیت را سخت می سازد.

داشتن پیش فرض ها یا جهت گیری های فکری محقق نیز مزید بر علت است و جدایی مطلق سوژه از ابژه آن چنان که دکارت و پوزیتیویست ها معتقدند، امری اجتناب ناپذیر است.

کتاب دست اول مورد استفاده در این پژوهش به لحاظ آن که موضوع کتاب دارای ابعاد گوناگون است شامل کتب تاریخی، فقهی، حدیثی، فلسفی و کلامی است.

کتاب پژوهشی نیز شامل کتابهایی می شود که بعد از حمله مغول تاکنون نوشته شده است و اغلب به طور جسته گریخته به آرای و اندیشه های سیاسی محدوده زمانی مورد نظر، از زوایای مختلف پرداخته اند.

وجود این منابع به لحاظ فراوانی، مایه خرسندی است اما یک بعدی بودن تحقیقات انجام شده، مثلاً صرفاً فقهی یا سیاسی بودن آن و نیز تکرار موضوعاتی که بارها در کتب گوناگون مورد بحث قرار گرفته، تا حدودی ملال آور است و بسیاری از منابع بدون بررسی اوضاع زمان و مکان و در نظر گرفتن ایدئولوژی های مرسوم هر دوره، یا سیر تحولات اندیشه ای، صرفاً به طرح آرای سیاسی بر اساس مقاصد خویش به طور فهرست وار پرداخته اند.

از این رو کتاب حاضر که بر اساس روش هرمنوتیکی (اسکینر) موضوع

مورد بحث را مورد بررسی قرار داده به لحاظ چند بعدی بودن موضوع و به ویژه در نظر گرفتن اوضاع

خاص زمانی و مکانی با پژوهش های انجام شده، تفاوت دارد.

علاوه بر منابع دست اول که حاوی اطلاعات خام و اولیه بوده و بیشترین حجم کتب استفاده شده را تشکیل می دهد، کتاب حاضر از کتب پژوهشی نیز که در موضوعات مشابه انجام شده، بهره گرفته است.

یکی از این کتاب ها، امامیه و سیاست در نخستین سده های غیبت به قلم محمد کریمی زنجانی اصل است، که نگارنده در تدوین بخشهایی از کتاب بدان توجه داشته است. بخشهایی با عنوان تأثیر غیبت کبرا بر حدود اختیارات فقها و نیز کنش های سیاسی خواجه نصیر الدین طوسی.

نظریه «السلطه فی الفقه الشیعی» اثر توفیق السیف نیز از منابع پژوهشی مورد استفاده بوده است.

این کتاب در سه بخش با عناوین «الدوله و السلطه السیاسیه»، «تطور نظریه السلطه عند الشیعه» و «الاساس النظری لدور الامه فی الدوله» تدوین یافته است.

مؤلف اگر چه به تحلیل نظریه های سلطه و نظام های سیاسی در فقه شیعه می پردازد و هدف نهایی وی ارائه نظریه ای نو درباره نظام سیاسی مطلوب برای

جامعه شیعیان در عصر غیبت است، بخشهایی از آن همچون منشأ مشروعیت حکومت و سیر تحولات دیدگاههای تاریخی علما درباره حکومت و نظام سیاسی مشروع، مورد استفاده در تدوین کتاب حاضر قرار گرفت.

سومین اثر مورد استفاده، «مکتب در فرآیند تکامل» اثر سید حسین مدرسی طباطبایی است.

این کتاب از چهار بخش با عناوین زیر تشکیل یافته است:

بخش نخست: با عنوان حقوق و مسئولیت ها: تکامل مفهوم امامت در بعد سیاسی و اجتماعی

در این بخش دیدگاه عامه شیعیان امامیه درباره جایگاه امامت و انتظارات ناشی از آن بحث شده است.

در بخش دوم: غلو، تقصیر و راه میانه: تکامل مفهوم امامت در بعد علمی و معنوی این بخش رویکرد شیعیان را نسبت به مقام و منصب امامت تشریح می کند. عده ای که راه غلو در پیش گرفته و جنبه های فوق طبیعی و فوق بشری برای ائمه^ع تصور می کردند و گروهی که مقام والای امامت را در حد وظیفه ای عادی و معمولی تلقی کرده، شخصیت امام را بسیار کمتر از آنچه هست، جلوه می دهند و بالأخره

عده ای که به جایگاه و اهمیت امامت و امام، آنگونه که هست و باید اشراف دارند.

بخش سوم: بحران رهبری و نقش راویان حدیث: نقش راویان را در رهبری جامعه امامیه و جلوگیری از انحراف و پراکنندگی عقیدتی شیعیان مطرح می‌سازد. و بالاخره در بخش چهارم مناظرات کلامی و نقش متکلمان در دفاع از آموزه‌ها و عقاید دینی تشیع بررسی می‌شود، که پژوهش حاضر از بخش نخست و بخش سوم استفاده شایانی برده است.

توضیح برخی واژه‌های کلیدی

امامیه: به دسته‌ای از شیعیان اطلاق می‌شود که معتقدند پس از رحلت حضرت محمد | علی بن ابیطالب و دو فرزند او از فاطمه زهرا امام حسن × و امام حسین × به جانشینی پیامبر | انتخاب شدند و سپس امامت به فرزندان امام حسین × انتقال یافت. نخستین شخصیت پس از امام حسین × زین العابدین علی بن الحسین × بوده و پس از او هر امامی از سوی امام پیش از خود تعیین و معرفی می‌شد و به امام دوازدهم، مهدی قائم ختم می‌شود.

غیبت: به طور کلی به مقطعی از زمان اطلاق می‌شود که امام معصوم × به طور علنی در جامعه حضور نداشته باشد. این واژه از زمان غیبت دوازدهمین امام شیعیان رایج شده و تا امروز متداول است.

«تقیه» از ماده «وقی» به معنای «صیانت» و «نگهداری» است که واو آن به تاء تبدیل شده و اصل آن وقیه بوده و هم ریشه با لغت تقواست. (۱)

در معنای اصطلاحی آن آمده است: «تقیه» مخفی نمودن حق از دیگران با اظهار خلاف آن است به منظور مصلحتی که مهم تر از مصلحت اظهار آن باشد. (۲) که به پنج قسم، واجب، مستحب، مکروه، حرام و مباح تقسیم می شود. تقیه از معتقدات کلامی و فقهی شیعه و عملکردهای تاریخی آن برای حفظ موجودیتش در برابر اکثریت غیر شیعه و اکثریت غیر مسلمان بوده است. (۳)

فقه‌های پس از غیبت تقیه را فریضه ای واجب بر مسلمانان دانسته اند؛ مادامی که تحت حکومت جور به سر می برند.

ص: ۳۳

۱- جمال الدین ابوالفضل ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، تحقیق علی شیری، چاپ اول، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ هـ-ق، ص ۳۷۷.

۲- نعمت الله صفری، نقش تقیه در استنباط، قم، بوستان کتاب انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، ۱۳۸۱، ص ۵۱.

۳- دایره المعارف تشیع، ج ۵، چاپ اول، تهران، شهید سعید محبی، ۱۳۷۵، ص ۳۸.

«انتظار»

انتظار از ایدئولوژی های رایج عصر غیبت به شمار می رود که بر اساس آن شیعیان معتقدند دوازدهمین امام پس از غیبت کبری (۳۲۹ ه ق) دوباره ظهور کرده و جهان را در حالی که از ظلم و جور پر شده است، مملو از عدل و داد خواهد کرد.

این نظریه زاییده نظریه «امامت» و وجود «امام غایب» است. نظریه امامت وجود امام معصوم تعیین شده از سوی خداوند را ضروری می داند تا هدایت انبای بشر استمرار یافته و هدف از بعثت انبیا که همان «هدایت» و «کمال» است محقق شود. از لوازم این نظریه دخالت نکردن مردم در تعیین امام و غیر مشروع دانستن هر نوع حکومت غیر معصوم و یا بدون اذن معصوم است.

نوع برداشت و استنباط متکلمان و فقهای اولیه نسبت به حکومت در عصر غیبت و انتظار فرج تا خروج امام غایب معطوف به میراث حدیثی قبل از غیبت است.

نیابت عام:

دوازدهمین امام شیعیان دارای دو غیبت بوده است که متکلمان شیعه از آن به غیبت صغرا و کبرا یاد می کنند. در دوران غیبت صغرا امامت و رهبری امام دوازدهم بر

جامعه شیعه توسط چهار نایب اعمال می شد. پس از غیبت

کبرای فقهای شیعه با استناد به کارآمدی نهاد وکالت و نیابت و وجود روایاتی از معصومین^۱ و امام دوازدهم مبنی بر رجوع عامه شیعیان به دانشمندان دین (فقها)، زعامت و رهبری جامعه امامیه را در عصر غیبت از آن فقها دانستند، که از آن به نیابت عام - برگرفته از نیابت خاص (نواب اربعه) - تعبیر می شود.

فقها:

فقها جمع کلمه فقیه است. «فقیه» از کلمه «الفقه» که از شکافتن و پیروزی اشتقاق یافته،^(۱) و در لغت به معنای فهم و ادراک است. بر این اساس فقیه یعنی کسی که بصیرتی ژرف نسبت به مجموعه دین دارد.^(۲) از این رو معنای اصلی فقیه علم به احکام شرعی فقهی که از طریق ادله تفصیلی به دست آمده، نیست^(۳) بلکه منظور بصیرت در امر دین (و صاحب نظر شدن) است.

ص: ۳۵

۱- جمال الدین ابوالفضل ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۳، تحقیق علی شیری، چاپ اول، بیروت، دارالحياء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق، ص ۵۲۳.

۲- علی کربلایی پازوکی، اندیشه های سیاسی شیعه در عصر غیبت، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۳، ص ۳۳.

۳- همان، ص ۳۲.

کتاب حاضر به لحاظ گردآوری اطلاعات و داده ها به صورت کتابخانه ای و اسنادی است و به لحاظ نوع روش پژوهش به صورت توصیفی و تحلیلی انجام گرفته است.

از آنجا که موضوع کتاب حاضر بررسی مبانی اندیشه سیاسی علمای امامیه است، خواه ناخواه می بایست روشی برای تجزیه و تحلیل داده ها به کار گرفته شود که به این موضوع اختصاص داشته باشد؛ یعنی رویکردی اندیشه شناسانه داشته باشد و چون روش هرمنوتیک قصدی اسکینر در عرصه ی اندیشه شناسی و به ویژه بررسی آراء اندیشمندان بیش از روشهای دیگر متداول است، بنابراین نگارنده از میان نحله های گوناگون هرمنوتیک، هرمنوتیک روشی از نوع قصدگرا را که کاربرد بیشتری دارد، برگزیده است.

این روش ترکیبی از گرایشهای زمینه محور و متن محور در نظریه های هرمنوتیک است.

از مطالعه ی مهمترین اثر اسکینر در زمینه مباحث روش شناسی یعنی کتاب ماکیاولی که نتیجه ی اندوخته های علمی اوست چنین استنباط می شود که روش وی متشکل از پنج مرحله در پاسخ به پنج سؤال زیر است:

۱- مؤلف در نوشتن یک متن نسبت به متون دیگر که زمینه ایدئولوژیک را تشکیل می دهد چگونه برخورد کرده است؟

۲- مؤلف در نوشتن متن نسبت به کنش سیاسی موجود چه کاری انجام داده است؟

۳- شناسایی، نقد و تحول ایدئولوژی‌ها چگونه باید بررسی شود؟

۴- چه ارتباطی میان ایدئولوژی سیاسی و کنش سیاسی وجود دارد؟ و این رابطه چه تأثیری بر رفتار سیاسی دارد؟

۵- کدام اندیشه‌ها و کنش‌های سیاسی در ترویج بهنجارسازی و تحول ایدئولوژیک نقش دارند؟

بر اساس روش هرمنوتیک اسکینر، فهم اندیشه علما منوط به بازشناسی آثار و بازسازی فضای فکری و محیطی بغداد و ایران و جریانهای فکری و ایدئولوژی‌های رایج معاصر و ماقبل دوره‌ی مورد مطالعه است و تا جهانی را که اندیشه‌های علمای این دوره در آن شکل گرفته بازسازی نکنیم، نمی‌توان به دیدگاه‌ها و اندیشه‌های سیاسی آنان پی برد.

کتاب حاضر شامل یک مقدمه، چهار بخش و نتیجه‌گیری است.

بخش نخست با عنوان کلی «گفتاری در باب روش» با زیرمجموعه مباحث اش به تشریح چهارچوب نظری و تطبیق آن با موضوع کتاب می‌پردازد و با نگاهی روش‌شناسانه موضوع تحقیق را بررسی می‌نماید. در این فصل با توجه به ماهیت اندیشه‌شناختی موضوع، مناسب دیده شد تا از

روشهای تفهیمی و هرمنوتیکی بهره برده شود. بنابراین با انتخاب هرمنوتیک قصد گرای اسکینر، کتاب بر اساس ابعاد مختلف روش شناسی وی مورد بررسی قرار گرفت.

در بخش دوم با توجه به مباحث روشی اسکینر، به ارائه زمینه های محیطی، سیاسی و اجتماعی ای پرداخته شده که خواه ناخواه بر اندیشه های علمای امامیه تأثیر گذار بوده است.

در بخش سوم که ارتباط تنگاتنگی با فصل دوم دارد به زمینه های ایدئولوژیکی و زبانی توجه شده است؛ زیرا این زمینه ها تأثیر فراوانی بر شکل گیری اندیشه سیاسی علما داشته است.

بین بخش دوم که حالت عینی و عملی دارد و بخش سوم که مباحث آن ذهنی است، رابطه ای منطقی و منسجم پدیدار است که حالت تعیین کنندگی و تأثیر کنندگی دارد.

قابلیتی که در روش اسکینر نهفته است و البته تعیین کنندگی که مدنظر است از نوع دیالکتیکی است نه از نوع موجبتی و تعیین بخشی.

بخش چهارم پژوهش به فضای معنایی می پردازد که علمای امامیه در برخورد با مفاهیم مطروحه در جامعه دینی امامیه (در عصر غیبت) با آن مواجه

بودند و منجر به فرآیند تولید معنا شد. معانی ای همچون حکومت، دولت، سلطان جابر و سلطان عادل، احکام حکومتی و...

در خاتمه نیز خلاصه و نتیجه گیری از آنچه طی فصول قبل بدان پرداخته شده، مطرح شده است.

ص: ۳۹

بخش نخست: گفتاری در باب روش

اشاره

ص: ۴۱

جریان هرمنوتیک در مباحث روش‌شناسی از شیوع و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از این رو در این کتاب این شیوه به کار گرفته شد؛ اما پیش از کاربرد این روش لازم است به معرفی هرمنوتیک و نحله‌های مختلف آن اشاره شود و در پایان شیوه‌ای که از میان نحله‌های گوناگون انتخاب شده، معین شود.

ریشه‌ی هرمنوتیک از فعل یونانی «هرمنیوین»^(۱) به معنای تأویل کردن و صورت اسمی آن «هرمینیا»^(۲) «تأویل» ترجمه می‌شود. ریشه مشترک این کلمات برگرفته از «هرمس» یکی از خدایان یونان باستان است که وظیفه‌ی ابلاغ پیام را از جهان دیگر بر عهده داشت و خود نیز به تأویل پیام می‌پرداخت.

ص: ۴۳

۱- Hermeneuein.

۲- Hermeneia.

مارتین هایدگر از بزرگترین فیلسوفان معاصر، فلسفه به منزله ی علم هرمنوتیک را به «هرمس» مرتبط می داند. (۱)

معانی هرمنوتیک:

۱) هرمنوتیک به معنای «گفتن»؛

۲) هرمنوتیک به معنای «توضیح دادن»؛

۳) هرمنوتیک به معنای «ترجمه کردن».

مفهوم وجه نخست هرمنوتیک برگرفته از پیام شفاهی هرمس، با توجه به حالتها و قرینها مشخص می شود. در این وجه

قدرت پیام شفاهی تأیید شده، و نوشتن را تنها وسیله ای برای یاری رساندن به حافظه ی نویسنده می داند. (۲)

وجه دوم با عمل ذهنی و ساخت اصول و گزاره ها و تعیین صدق و کذب آنها همراه است.

در وجه سوم به اعتقاد گادامر، برخورد میان دو جهان متفاوت یعنی جهان مفسر و جهان خواننده است.

ص: ۴۴

۱- ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۲، ص ۲۰.

۲- افلاطون، مجموعه آثار، ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۷۰.

نحله های هرمنوتیک

در یک تقسیم بندی جامع، نحله های هرمنوتیک و جایگاه هرمنوتیک قصدگرا را در میان انواع هرمنوتیک - که روش رساله ی حاضر است - می توان چنین مطرح کرد:

(۱) هرمنوتیک فلسفی: توسط مارتین هایدگر و گئورگ گادامر؛

(۲) هرمنوتیک روشی:

(الف) مؤلف محور؛ امیلیوتی، هیرش، اسکینر

(ب) متن محور؛ بارت، دیلتای، پل ریکور، امبرتواکو

(ج) مفسر محور؛ گادامر

(۳) هرمنوتیک هنجاری: یورگن هابرماس، هانا آرنت، دالمایر و ژان لوک نسی

(۴) هرمنوتیک انتقادی: یورگن هابرماس، کارل آتواپل

(۵) هرمنوتیک شک (تردید): فردریش نیچه، فروید و کارل مارکس

(۶) هرمنوتیک اخلاقی: گادامر و پل ریکور

(۷) هرمنوتیک رهایی بخش: علی شریعتی و راسل

لازم به یادآوری است که برخی از اندیشمندان را نمی توان به یک نحله محدود کرد.

پژوهش حاضر در طبقه بندیهای هرمنوتیک به هرمنوتیک روشی از نوع قصدگرا تعلق دارد و از میان صاحبان این اندیشه، اسکینر نمونه ای مناسب است.

از میان صاحبان این روش به طور خلاصه به آراء اسکینر، شلایرماخر و کالینگوود اشاره خواهد شد.

این اندیشمندان هرمنوتیک را روشی برای تحلیل پدیده ها و شناخت امور می دانند. در این میان اسکینر از این جهت حائز اهمیت است که از هرمنوتیک به عنوان روشی برای تفسیر و فهم اندیشه های سیاسی کمک می گیرد که البته از طرف برخی از فلاسفه بزرگ به ویژه اصحاب هرمنوتیک فلسفی همچون هایدگر و گادامر مورد انتقاد شدید قرار گرفته است؛ زیرا اینان با هر نوع هرمنوتیک به عنوان روش، مخالفت ورزیده و این نوع نگرش را ناشی از مفروضات «پوزیتیویستی» و «نگرش علمی» می دانند که آن هم برگرفته از علوم طبیعی است که بر هرمنوتیک روشی سیطره یافته است.

این دو دیدگاه (روش و فلسفی) و تفاوت میان آن دو را «برایان فی»^(۱۱) در یک تقسیم بندی کلی آورده است. وی با این سؤال بحث خویش را آغاز می کند که

ص: ۴۶

آیا معنای رفتار دیگران همان است که خود مد نظر دارند؟^(۱) قصد او از این سؤال، بحث «معنا و تفسیر» است که اساسی ترین سؤال در علوم انسانی و اجتماعی است.

در علوم طبیعی حرکات بیولوژیک غیر آگاهانه و بدون قصد و نیت قبلی است، حال آنکه در علوم انسانی قصد و آگاهی فرد عامل مورد نظر است. بر این اساس برای فهم انگیزه ی فرد، بایستی قصد و نیت مؤلف را بازسازی کنیم تا معنا برای ما آشکار شود.^(۲)

معروف ترین روایت ما از قصد گرایی نظریه «معنای زبانی» از پل گرایش است که براساس آن فرد با گفتن جمله ای قصد دارد تأثیر معینی بر مخاطبش بگذارد.^(۳) نظر اسکینر در قصد گرایان تعدیل و تصحیح طیف های مختلف هرمنوتیک روشی است که به وسیله ی کالینگوود و شلایرماخر مطرح شده است.

پاسخ قصد گرایان به سؤال «برایان فی» مثبت و ایجابی است. به این بیان معنای رفتار دیگران همان است که خود آنان آن را دنبال می کنند. البته پاسخ هرمنوتیک گادامری به این سؤال سلبی و منفی است.

ص: ۴۷

۱- برایان فی، فلسفه امروزی علوم اجتماعی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱، ص ۲۴۰.

۲- همان، ص ۲۴۱.

۳- همان، ص ۲۴۳.

به نظر برایان فی بحث «تفسیر» مطلبی است که قصدگرایان عنایت چندانی بدان نداشته و کانون توجه خود را به «قصد و نیت» عامل و مؤلف معطوف داشته اند، حال

آنکه شالوده ی بحث گادامر حول محور «تفسیر و مفسر» است.

گادامر فیلسوف شهیر آلمانی در کتاب «حقیقت و روش» (۱۹۶۰ م)، با مروری انتقادی بر زیباشناسی جدید و نظریه فهم تاریخی، هرمنوتیکی بر هستی شناسی زبان ارائه می کند. وی در این کتاب رابطه ی بین حقیقت و روش را که از راه دیالکتیک به دست می آید، بیان می کند. از نظر او مفسران، معناهای متفاوتی را استخراج می کنند و همواره تولید معنا به دیالکتیک و رابطه ی دو عامل بستگی دارد. در روش هرمنوتیک بحث زبان بسیار اهمیت دارد و اسکینر به عنوان اندیشمندی هرمنوتیکی بدان مقوله بسیار پرداخته است. از این رو پرداختن به رابطه بین هرمنوتیک و زبان - هر چند کوتاه - ضروری است.

رابطه ی زبان و هرمنوتیک

اشاره

مباحث مربوط به زبان از اساسی ترین

مقولاتی است که در رویکردهای هرمنوتیکی مورد توجه قرار می گیرد. جیمزتالی بحث های زبانی اسکینر را متأثر از ویتگنشتاین می داند. (۱)

ص: ۴۸

Quenttin skinner, meaning and context, edited by james Tully, princeton university – ۱
press, new jersey, ۱۹۸۸ .pp ۱۵ – ۱۴

در خصوص زبان دو رویکرد مهم زیر مورد توجه قرار گرفته است:

الف) زبان به عنوان ابزار و وسیله

اندیشمندان این جریان زبان را وسیله ای برای بیان افکار و عقاید می دانند. سقراط، افلاطون، ارسطو، اگوستین، اکویناس، دکارت، کانت و هگل از این دسته اند.

ب) زبان به عنوان هدف و مقصود

درباره ی اندیشمندان نحله دوم می بایست

گزینشی عمل کنیم؛ زیرا مباحث این نحله مباحث جدیدی است.

از ناقدان برجسته تفکر نخست هایدگر و مهم تر از آن «لودویگ ویتگنشتاین» را می توان نام برد. تلاش های فکری وی منجر به انتشار رساله منطقی - فلسفی (۱) شد. وی در این رساله آراء اساتید خود «فرگه و راسل» را به شدت مورد انتقاد قرار داد. مطالب اصلی کتاب عبارتند از: «سرشت کلی بازنمایی [جهان در زبان]، مرز اندیشه و زبان، منشأ ضرورت منطقی و ماهیت قضایای منطقی.

ص: ۴۹

گزاره‌ها و زبان وسیله‌ای است که به واسطه‌ی آن جهان را بیان می‌کنیم. به تعبیر دیگر ساختارعالم واقع، تعیین‌کننده ساختار کلام و زبان و صورت کلی زبان است. ویتگنشتاین در پاسخ به اینکه زبان چگونه جهان را به نمایش در می‌آورد، گفت: زبان جهان را به تصویر می‌کشد؛ همانند نقشه یا اوزالید. به نظر او قضایا تصاویر جهانند. (۱)

وی در این مرحله فکری یک کل گرا محسوب می‌شده که به دنبال یافتن حلقه‌های اتصال زبان‌ها بوده است. تلاش‌های فکری او و نیز کج فهمی درباره‌ی اثر نخست او منجر به انتشار «پژوهش‌های فلسفی» (۲) شد که طی آن به مخالفت با اندیشه‌های سابق خود پرداخت.

اسکینر از این بخش از آثار «ویتگنشتاین» الهام گرفته است. ویتگنشتاین در این مرحله از کلی‌گویی کناره‌گرفته، در پی یافتن ساختاری واحد بین زبان‌ها

ص: ۵۰

۱- رابرت ک - سلومون، فلسفه اروپایی از نیمه‌ی دوم تا قرن ۱۸ تا واپسین دهه‌ی قرن ۲۰، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ تهران، هرمس، ۱۳۷۹، صص ۱۸۸-۱۸۹.

۲- philosophical Investigations.

نمود؛ بلکه در صدد یافتن نسبت یا رابطه‌ی زبان‌ها با یکدیگر بود. همچنان که بازی‌ها از این حیث که بازی هستند مشابه همدیگرند؛ اما در ماهیت و محتوا با هم متفاوتند و هر کدام باید در بستر و محیط و جهان خود بررسی شوند.

ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی خود کارکردهای متنوع و متعددی برای زبان در نظر گرفت؛ کارکردهایی چون فرمان‌ها، پرسش‌ها، خواهش‌ها و حتی زبان علوم طبیعی از دیدگاه وی زبان امری متصلب، سخت و محصور

در خود نیست که تنها جهان واقعی را بیان می‌کند؛ بلکه زبان کاملاً «بینا ذهنیتی»^(۱) است که در اثر تعامل و تبادل اجتماعی شکل می‌گیرد. این نگرش در تضاد با دیدگاهی است که دکارت مطرح کرده بود. مهم تر آن که «ویتگنشتاین» عقیده دارد که زبان واقعیت را می‌سازد و ما با آن می‌اندیشیم و اصول و قواعد تفکر را آن به ما القا می‌کند نه امری ذهنی و فارغ از زبان.

برای ما مفهوم بازنمایی آشکار [زبان] دارای اهمیت اساسی است؛ چون این مفهوم، شکل بیان و بینش ما را نسبت به هستی معلوم می‌کند^(۲)

ص: ۵۱

۱- Intersubjectively .

۲- پیتر هکر، ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۲، ص ۱۴.

به نظر ویتگنشتاین زبان اصالت دارد و این زبان است که اندیشه را می سازد نه بالعکس و اندیشه تابعی از زبان است. به نظر وی این دیدگاه که ابتدا درباره ی واقعیت عینی می اندیشیم سپس آن را می شناسیم و در قالب زبان بیان می کنیم، مختص «شناخت گرایان» است. به نظر شناخت گرایان رابطه ی بین زبان و واقعیت رابطه ای درونی است؛ یعنی اینکه با مقولات زبان به واقعیت عینی شکل می دهیم. (۱)

خلاصه آن که از دیدگاه ویتگنشتاین هر واژه ای دارای معانی گوناگونی است که با قرار دادن در بستر و زمینه ی خاص، معنایش را بر ما آشکار خواهد کرد. اسکینر نیز بر این اعتقاد است که در اندیشه ی ماکیاول واژه ی «ویرچو» با توجه به اوضاع و احوال زمانه و زمینه خاصی که ماکیاول در آن زیست می کند، معنا پیدا خواهد کرد.

مارتین هایدگر نیز در مهمترین اثرش با نام «هستی و زمان» به بحث زبان پرداخته است. بیان ویژگیهای دو دوره ی مهم فکری وی خارج از مباحث این پژوهش است و آنچه برای ما اهمیت دارد، مباحث مربوط به زبان است.

هایدگر معتقد است که «هستم پس می اندیشم» بر خلاف دکارت که «می اندیشم پس هستم»؛ چرا که از وقتی انسان چشم خود را می گشاید در

ص: ۵۲

۱- همان، ص ۱۴؛ سهراب علوی نیا، معرفت شناسی ریاضی، ویتگنشتاین و کواین، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۰.

مواجهه با هستی، تاریخ، سنت، زبان و... قرار دارد. به همین دلیل (انسان) موقعیت مند، زمانمند و مکان مند است.

وی می گوید:

معنا مستقل از شنونده و روحیه او مطرح نیست؛ معنا امری بیگانه برای مخاطب نیست که فقط تلاش کند تا آن را بفهمد، او می تواند معنا را بسازد. (۱)

برای هایدگر «زبان سوای بودن (هستی)» (۲) است؛ یعنی همه چیز در آن «هست» پیدا می کند. توجه به زبان در آثار متأخر هایدگر تا بدانجاست که در واپسین دوره های فکری وی زبان را اندیشه می خواند و در پاسخ به این پرسش که در اثر «چه چیز اندیشه خوانده می شود؟» (۳) تصریح می کند: «فقط زمانی که انسان بیان می کند، می اندیشد.» (۴)

این مباحث به منظور روشن ساختن دیدگاهی است که اسکینر نسبت به زبان دارد. بحث مهم دیگر اسکینر توجه به قصد و نیت مؤلف است که تحت عنوان «هرمنوتیک قصدگرا» به بررسی آن خواهیم پرداخت.

ص: ۵۳

۱- بابک احمدی، هایدگر و پرسش بنیادین، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲، ص ۴۴۵.

۲- همان.

۳- What is called thinking.?

۴- بابک احمدی، هایدگر و تاریخ هستی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲، ص ۷۰۹.

در میان اندیشمندان قصدگرا نیز طیف‌های مختلفی وجود دارد و متفکران این جریان با هم متفاوتند. از این رو در این مقاله تنها به بررسی اجمالی آرای سه تن از اندیشمندان

قصدگرا می‌پردازیم.

نخستین متفکر مورد بحث شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸ م) است که با نگاهی روش‌شناسانه و ابزاری به «هرمنوتیک» به دنبال کشف معنای نهانی و غایی و حقیقی بود. به عقیده‌ی وی معنای غایی وجود دارد و ما باید به کمک ابزار و روش هرمنوتیک، آن معنا را پیدا کنیم و بفهمیم. وی درباره علم هرمنوتیک می‌نویسد:

علم هرمنوتیک دقیقاً به همان شیوه عمل می‌کند که کودک معنای کلمه‌ای تازه را درک می‌کند. (۱)

اهمیت شلایرماخر در آن است که علم هرمنوتیک را در مقام فن یا صنعت فهم ترتیب می‌دهد که با این وسیله می‌توان متن -چه دینی و چه غیر دینی- را فهمید.

ص: ۵۴

۱- ژولین فروند، نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، علی محمد کاردان، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۵.

از نظری فهم در مقام فن عبارتست از دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف متن. گوینده یا مؤلف، جمله ای می سازد و شنونده در ساختارهای آن جمله و آن تفکر رسوخ می کند. پس تأویل مرکب از دوسویه ی در هم کنش است:

الف) نحوی؛

ب) روان شناختی.

در معنای وسیع تر لفظ، حیات روانی مؤلف بر همه چیز محیط است. (۱)

شلایرماخر از قصد گرایان شاخص برای تأویل متن دو راه زیر را پیشنهاد می کند:

الف) تأویل دستوری؛

ب) تأویل فنی

در تأویل دستوری قواعد دستوری به شکل زبانی، مورد توجه قرار می گیرد و در تأویل فنی با درک زبان و افق تاریخی و ذهن مؤلف، می توان نیت و قصد او را بازسازی کرد.

از آنجا که پژوهش حاضر رویکردی اندیشه شناسانه دارد و جریان هرمنوتیک در زمینه مباحث روش شناسی، بیش از روشهای دیگر متداول است، از

ص: ۵۵

۱- همان، ص ۹۷.

میان نحله های گوناگون هرمنوتیک، هرمنوتیک روشی از نوع قصدگرا را که در بررسی اندیشه های سیاسی کاربرد بیشتری دارد، برگزیده ایم.

اسکینر دستاوردها و اندوخته های علمی خود را درباره روش شناسی و متدلوزی در کتابش با عنوان ماکیاولی به کار برده است؛ به همین دلیل برای درک بهتر مباحث

روش شناسی اسکینر به بررسی این کتاب می پردازیم. کتاب ماکیاولی از انتشارات دانشگاه اکسفورد در سال (۱۹۸۳م) است که اسکینر نتیجه ی مباحث روش شناسی خود را در آن به اجرا گذاشته است.

این کتاب در چهار فصل و با عناوین زیر ارائه شده است:

(۱) ماکیاولی در مقام دیپلمات؛

(۲) رایزن شهریاران؛

(۳) فیلسوف آزادی؛

(۴) نگارنده ی تاریخ فلورانس.

همانطور که از محتوای کتاب بر می آید، اسکینر توجه خاصی به زمینه های فرهنگی، اجتماعی و محیطی دارد و معتقد است این زمینه ها در شکل گیری و تأثیر بر اندیشه ی ماکیاولی نقش مهمی داشته است.

وی ماکیاول را نماد کاملی از تفکراومانستی عصر خود می داند. اسکینر بخش عمده ای از کتاب ماکیاولی را به شرح و توضیح معنایی اختصاص داده

ص: ۵۶

که ماکیاولی از واژه ی "virtu" ارائه کرده است. (۱) به علاوه وی تمام کاری را که در صدد انجام آن است در مقدمه کتاب آورده است، به ویژه آنجا که وی فهم نظریه و اندیشه ی ماکیاولی را منوط به بازشناسی آثار و بازسازی فضای فکری و محیطی ایتالیا و فلسفه های قبل از او می داند.

وی مینویسد:

استدلال من این است که برای فهم نظریه ها و تعالیم ماکیاولی باید مشکلاتی را از لابه لای غبار زمان

آشکار کنیم [که او در دو کتاب (شهریار و گفتارها) و سایر نوشته هایش در باره ی فلسفه ی سیاسی، خویشتن را با آن ها مواجه دیده است] و اما برای رسیدن به چنین دیدگاهی باید محیطی را که این آثار در آن تصنیف شده بازآفرینی کنیم؛ یعنی محیط فکری فلسفه یونان و روم و فلسفه رنسانس و نیز محیط سیاسی زندگی در دولت شهرهای ایتالیا در اوایل سده ی ۱۶. پس از بازگرداندن ماکیاولی به جهانی که اندیشه های وی در آن شکل گرفته، خواهیم توانست کم کم قدر حمله ی

ص: ۵۷

۱- کوئنتین اسکینر، ماکیاولی، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ چهارم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، صص ۱۳-۱۴.

فوق العاده بدیع و بی سابقه او را به اصول مسلم و

متداول اخلاق در آن روزگار بدانیم و به ارزش آن ها پی ببریم. (۱)

نکته ها

۱) «فهم» و «معنای» اندیشه های ماکیاولی برای اسکینر امری حیاتی است؛

۲) لازمه ی فهم نظریه های ماکیاولی، بازسازی فضا و زمانی است که او در آن می زیسته و شناسایی مشکلات عصر او که به قول اسکینر در دو کتاب شهریار (۲) و گفتارها (۳) آمده است؛

۳) بازسازی محیطی که این آثار در آن تصنیف شده است.

محیط از نظر اسکینر بر دو گونه زیربوده است:

الف) جایگاه محیط فکری و فرهنگی در هرمنوتیک قصدگرا؛

ب) جایگاه محیط سیاسی و اجتماعی در هرمنوتیک قصدگرا

ص: ۵۸

۱- همان، ص ۱۷.

۲- Prince.

۳- Discoursi.

فلسفه یونان و روم، فلسفه ی رنسانس و ایدئولوژی ها و مکاتبی چون اومانیزم است و زندگی در دولت شهرهای ایتالیا در اوایل سده ی ۱۶، مصداق محیط سیاسی و اجتماعی است. همچنین وی به زمینه های خانوادگی و روان شناسی، گروه هم سالان، تأثیر اساتید و شخصیت های تأثیرگذار در محتوای کتاب پرداخته است.

فهم اندیشه علمای وابسته به بازشناسی آثار و بازسازی فضای فکری و محیطی بغداد و ایران و جریانهای فکری و ایدئولوژی های رایج معاصر و ما قبل از دوره مورد نظر نیز این گونه‌ها و بدون بازسازی فضای فکری عالمان نمیتوانیم فهم صحیحی از اندیشه های سیاسی آنان ارائه کنیم.

در این راستا دو گونه محیط مد نظر است:

الف) محیط فکری و فرهنگی؛

ب) محیط سیاسی و اجتماعی.

جریانهای فکری رایج امامیه مانند اصولیان و اهل حدیث، مباحث امامت و غیبت، جریانهای غالب فکری اهل تسنن و دیدگاه علمای امامیه درباره رهبری جامعه امامیه و چگونگی اجرای احکام به ویژه احکام حکومتی از مهمترین دغدغه های فکری و فرهنگی این عصر به شمار می آید.

اوضاع سیاسی و اجتماعی بغداد که مرکز خلافت جهان اسلام بود و نیز

اوضاع سیاسی - اجتماعی شیعیان بغداد و نیز ایران که بخش مهمی از سرزمین های شرقی جهان اسلام را تشکیل می داد و همچنین توجه به پایگاه اجتماعی و پیشینه ی خانوادگی عالمان این عصر از مباحث محوری محیط سیاسی و اجتماعی این دوره است.

پس از آن به منظور بازآفرینی اندیشه های سیاسی و عملکردهای عالمان امامیه، ابتدا معنای «غیبت و انتظار»، «تقیه»، «امامت» و «حکومت» را به عنوان مفاهیم محوری و کلیدی اندیشه ی علمای امامیه ارزیابی می کنیم سپس این مفاهیم بنیادی را در زمینه ی زبانی قرار داده، به شیوه ی به کارگیری این واژه ها با توجه به زمینه های فکری و سیاسی و اجتماعی توجه خواهیم کرد؛ همچنان که اسکینر در مباحث مربوط به زبان معتقد است که به طور کلی هر مفهومی در بستر خاص و مورد استعمال آن معنا پیدا می کند.

نکته ی اساسی دیگر قصد و نیت کلی عالمان

از طرح مفاهیم و معانی مورد نظر است که به اعتقاد نگارنده به منظور حفظ انسجام جامعه ی امامیه از چنددستگی، طرح و نحوه ی اجرای فرامین دینی و احکام حکومتی در عصر غیبت، جلوگیری از نفوذ عقاید دیگر فرق اسلامی و تداوم حیات فکری و سیاسی و اجتماعی امامیه در عصر غیبت بوده است.

در بخش دیگری به طرح ایدئولوژی های رایج و مکاتب فکری اهل تسنن و تقابل آن با آراء اندیشمندان شیعی و تأثیر آن بر اندیشه های سیاسی علما و تقابل

با آراء اهل تسنن، و غلبه ی مذهب فقهی حنفی در عصر سلجوقیان و سرکوب معتزلیان و اهل تصوف که جریانهای عقل گرایانه ی جهان اسلام را تشکیل می دادند و دغدغه های فکری جهان تسنن مانند رابطه ی بین خلافت و سلطنت و همکاری میان خلیفه و سلطان، میپردازیم.

اسکینر در بخش دیگری از کتاب ماکیاولی به زمینه های اومانیستی در فضای فکری ایتالیا و فلورانس اشاره می کند و می نویسد:

در ایتالیای آن روز تفکرات اومانیستی آن چنان شایع بود که داوطلبان برای دیپلمات شدن می بایست مدرکی معتبر دال بر مهارت در یکی از رشته های علوم انسانی ارائه می کردند.

اسکینر در روش شناسی خود به اومانیسم رایجی که ماکیاول متأثر از آن بود پرداخته است. وی در ادامه به بازسازی فضای فکری و محیطی ایتالیا قبل از تولد ماکیاول می پردازد و بحث خود را با توجه به زندگی شخصی و خانوادگی او ادامه می دهد.

برای اسکینر مهم است که پدر ماکیاولی چه کاره بوده، از چه خانواده و جایگاه و موقعیت اقتصادی و اجتماعی برخوردار بوده و حتی مشرب فکری پدر ماکیاول را نیز در نظر داشته است:

خانواده ماکیاولی نه ثروتمند بود و نه از اشراف درجه اول؛ اما با عالی ترین محافل اومانیستی شهر ارتباط

داشت. برناردو، پدرو ماکیاوول، حقوق دان بود و از این راه امرار معاش می کرد و در عین حال سخت اهل ادب و علوم انسانی بود. (۱)

برناردو، ماکیاوولی را به فراگیری زبان لاتین - که مخصوص محافل اومانستی بود - وادار کرد و سرپرستی علمی او را به اومانست های بزرگ سپرد. این امر ناشی از تقلیدی بود که اومانست ها به تبعیت از شاهکاری نثر قدیم لاتین می کردند.

اسکینر، به تأثیر شخصیت های با نفوذ، اوضاع و احوال ایتالیا و محیط خارج از آن یعنی دربار فرانسه اشاره دارد.

به عنوان مثال مشاهدات ماکیاوولی از اوضاع و احوال نابسامان و اسف بار ایتالیا به ویژه فلورانس در مأموریت های دیپلماتیک ماکیاوول و نیز تأثیری که از محیط خارج از ایتالیا، یعنی دربار فرانسه ایجاد شده است، برای اسکینر از اهمیت بسیاری برخوردار است. به علاوه اینکه ماکیاوولی در این زمان با اشخاص صاحب نفوذی مانند «بورجا» پادشاه و دوک بزرگ، یولوسیوس، پاپ جدید و ماکسیمیلیان امپراطور روم حشر و نشر داشته است که هر کدام به نوعی در شکل گیری و تکوین اندیشه ی سیاسی او نقش برجسته ای ایفا کرده اند و نیز از تأثیرهای ژرف خاندان مدیچی ها بر ماکیاوولی نباید غافل شد.

ص: ۶۲

۱- کوئنتین اسکینر، ماکیاوولی، ص ۲۱.

آنچه اسکینر در بررسی ماکیاولی بدان می پردازد در واقع در تأثیر درونی سازی و دیالکتیک فرد و جامعه در شکل گیری هویت و شخصیت و به تبع آن اندیشه فرد و در نتیجه معنابخشی به مفاهیم جهان و اصطلاحات نقش کلیدی و محوری دارد.

درباره رساله ی حاضر نیز نمی توان از تأثیر اساتید و افراد با نفوذ و مکاتبی مانند اصول گرایی، نقل گرایی که اندیشمند از آن بهره می گیرد، غافل شد.

اسکینر، بخش بعدی کتاب خود را با طرح بازسازی فضا و محیط فلورانس و اقدامات خانواده مدیچی ها آغاز کرده و با موشکافی عمیق در صدد تبیین اوضاع و احوال سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایتالیا و به ویژه فلورانس است تا بدین گونه اندیشه های ماکیاولی را که برگرفته از آن وضعیت است، بازگو و در حقیقت این مطلب را بیان کند که به قول هگل هر اندیشمندی محصول زمانه خود و به نوعی ترجمان مسائل عصر خود است؛ البته نه بدان معنا که دامنه ی اندیشه ی متفکران تنها محصور و محدود به زمینه محیطی و زمانه اوست؛ بلکه مقصود توجه به زمینه های خاص زمانی و محیطی اندیشمند است و از این جهت و در این راستا بازسازی اوضاع و احوال محیطی و سیاسی و اجتماعی بغداد که بیشتر علمای امامیه در این مکان مستقر بودند و نیز اوضاع و احوال سیاسی و فکری شیعیان و دغدغه های آنان

و نیز اوضاع موطن و زادگاه هر عالم نقش بسزایی برای فهم درست و مناسب از دیدگاه‌ها و اندیشه‌های سیاسی و مذهبی آنان دارد.

مهم‌ترین کار دیگر اسکینر در باره ماکیاول توجه به کلید واژه‌های موردنظر ماکیاول است. اسکینر معنای واژه‌ها و مفاهیم را نه به صورت جوهری و ذاتی بلکه در استعمال و کاربردشان نشان داده است.

اسکینر بحث «بخت»^(۱) و اقبال را با توجه به اندیشه‌های اومانیستی روم باستان می‌آورد و آن را نه امر مذموم، بلکه به عنوان امری که هدایت ایزدی را به دنبال دارد، مطرح می‌کند. البته برای ماکیاولی تسلیم تقدیر شدن پذیرفتنی نیست، ولی به هر حال بخت را واقعیتی انکارناپذیر می‌داند. مفهوم مهم و محوری دیگری که اسکینر تعبیر و معناهای بسیاری را از زبان ماکیاولی مطرح می‌کند، واژه‌ی «ویرتو» است.

اسکینر مینویسد:

پایه انقلاب ماکیاولی در اندرز نامه نگاری برای شهریان به تعریف جدید او از مفهوم محوری ویرتو باز می‌گردد که نام آن رشته از صفاتی است که شهریار را قادر می‌سازد با بخت اتحاد کرده و به کسب شرف، افتخار و نام بلند مفتخر نشود...^(۲)

ص: ۶۴

۱- Fortune

۲- کوئنتین اسکینر، ماکیاولی، پیشین، ص ۷۸.

البته اسکینر در کتابهای دیگرش همچون شهریار و گفتارها معانی وسیع و گسترده تری برای واژه «ویرتو» مطرح می کند. وی در کتاب شهریار صفت ویرتو را ویژه فرمانروایان و نخبگان می داند. در کتاب گفتارها این صفت را به شهروندان نیز تسری می دهد و برای بنای شهری با عظمت، داشتن این صفت را برای تمام شهروندان لازم می داند.

نتیجه:

برای فهم و درک اندیشه ی سیاسی علمای امامیه و نیز تفهیم رابطه بین معنا و زمینه در اندیشه ی علما، روش هرمنوتیکی و معناکاوانه را به کار می بریم که می توان

این مباحث را در پنج مرحله زیر بیان کرد:

مراحل روش شناسی اسکینر

اشاره

روش هرمنوتیک اسکینری که در عرصه ی اندیشه شناسی کاربرد بیشتری دارد، ترکیبی از گرایشهای زمینه محور و متن محور در نظریه های هرمنوتیک است. روش وی متشکل از پنج مرحله در پاسخ به پنج سؤال زیر است:

۱- مؤلف در نوشتن یک متن نسبت به متون دیگر که زمینه ایدئولوژیک را تشکیل می دهد، چه کاری انجام داده است؟

۲- مؤلف در نوشتن متن نسبت به کنش سیاسی موجود چه کاری انجام داده است؟

ص: ۶۵

۳- شناسایی ایدئولوژی‌ها، نقد و تحول آنها چگونه باید بررسی شود؟

۴- چه ارتباطی میان ایدئولوژی سیاسی و کنش سیاسی وجود دارد و این رابطه چه تأثیری در رفتار سیاسی دارد؟

۵- کدام اندیشه‌ها و کنش‌های سیاسی در ترویج و به‌هنگارسازی، تحول ایدئولوژیک نقش دارند؟

پنج مرحله‌ی تشکیل‌دهنده‌ی تحلیل یک موضوع در پاسخ به پنج سؤال فوق‌الذکر، به قرار ذیل است:

مرحله‌ی نخست

اشاره

هر سخن و نوشتاری دارای دو کنش زیر است:

۱- معنای گفتاری یا گزاره‌ای که همان معنای مطابقی کلام است؛

۲- کاری که نویسنده قصد می‌کند، که آن عبارت است از معنای غیرگفتاری کلام و فهم این مسئله که چرا نوشته است؟

مثلاً یکی از اندرزهای ماکیاولی این است که شه‌ریاران باید یاد بگیرند در چه زمانی فضیلت مند نباشند.

در کنش نخست بر آنیم که مفهوم و دلالت

واژه و معنای مطابقی این سخن را دریابیم.

در کنش دوم سعی داریم دریابیم چرا ماکیاولی چنین نوشته است و قصد او از این سخن چه بوده است؟

ص: ۶۶

برای پاسخ دادن به این دو پرسش باید متن را در زمینه‌ی زبان‌شناسی یا ایدئولوژیک آن قرار دهیم. به عبارت دیگر قرار دادن متن در مجموعه‌ای از متون رایج آن زمان درباره‌ی همان موضوع یا موضوعات مشابه یا مشترک در شماری از هنجارهای مرسوم.

مثلاً در مورد اندرز ماکیاولی به شه‌یاران برای فهم گزاره ماکیاولی فهم زمینه خاص ایدئولوژیک - شامل آثاری است که به ارائه‌ی اندرز به شاه می‌پردازند - و نیز هنجارهای مرسوم‌ی که در این نوشته حاکم است، ضروری است.

یکی از هنجارهای مرسوم معاصر ماکیاولی اندرزنامه‌ها بوده است که همواره شاه را به عمل فضیلت‌مندانه پند می‌داده‌اند؛ سپس با قرائت اندرز ماکیاولی در پرتو هنجار مرسوم پی می‌بریم که آنچه او در طرح گزاره‌ی خویش قصد کرده، چیست؟ آیا به چالش کشیدن یک امر معمول و مرسوم اخلاقی پذیرفته شده، بوده است؟

با این روش می‌توان فهمید که مؤلف چه میزان از هنجارهای مرسوم را پذیرفته یا رد کرده یا به چالش کشانده است؟

نتیجه مرحله نخست:

ویژگی متن به عنوان عمل ایدئولوژیک بررسی و مطالعه می‌شود.

ص: ۶۷

تبصره: البته ممکن است بین نکته‌های ایدئولوژیک متن که به هنجارهای مرسوم در دسترس مربوط می‌شوند و نکته‌های ایدئولوژیک مؤلف هنگام نوشتن متن تمایز قایل شد؛ زیرا ممکن است هنجارهای نوشتاری زمان مؤلف با هنجارهای امروزی هم خوانی نداشته باشد. بنابراین باید هنجارها را در زمان مؤلف بررسی کرد.

مرحله ی دوم

خصیصه ی عمل ایدئولوژیک به عنوان یک عمل سیاسی بررسی می‌شود، یعنی اینکه مؤلف هنگام تصرف در هنجارهای مرسوم ایدئولوژیکی چه کاری انجام می‌دهد. مثلاً ماکیاولی چه نکته ای در به چالش کشیدن و رد گزاره ی اندرز سیاسی مد نظر داشته است؟ برای پاسخگویی به این پرسش می‌بایست متن را در زمینه ی عملی قرار داد.

در مثال ماکیاولی زمینه ی عملی عبارت است از فروپاشی جمهوری فلورانس در سال ۱۵۱۲ میلادی و اختلاف با کشورهای مثل فرانسه و اسپانیا و پاپ مستقر در رُم.

پس از قرار دادن متن در زمینه ی عملی، گزاره ماکیاولی را می‌توان چنین تعریف کرد:

برای حفظ کشور، خشونت و نیرنگ بر خلاف اندرزنامه های مرسوم

ضروری است و برخوردهای فضیلت‌مندانه به طور همیشگی ناموجه و نامشروع جلوه می‌نماید؛ زیرا مانع کارِ او هنجارهای مرسوم می‌است که تمامی فعالیت‌های ناشایست شاهانه را محکوم می‌کرد. در نتیجه برای او ضرورت داشت تا با آن به چالش پرداخته، نظریه‌های سیاسی خود را مطرح سازد و آن نیز مستلزم آن بود که شهریار را به ارتکاب طیفی از فعالیت‌های ناشایست تشویق نماید.

آنچه او از نظر سیاسی با تصرف در هنجارهای مرسوم ایدئولوژیک انجام می‌داد، تلاشی برای توجیه و در نتیجه مشروع ساختن فعالیت‌های سیاسی نامناسب بود.

بنابراین مرحله‌ی دوم به مقایسه‌ی چگونگی

تلقی یک کنش سیاسی توسط هنجارهای مرسوم یک ایدئولوژی با چگونگی بازتوصیف آن از طریق تصرف در این هنجارها در متن مربوط است؛ یعنی تلقی‌ای که از عمل سیاسی داریم وابسته به آن است که هنجارها را در مرحله‌ی نخست چگونه توصیف و در آن تصرف کرده ایم؟ هر کدام واکنش خاص خود را دارد.

کنش سیاسی (خطر انهدام شهریار) - ایدئولوژی سیاسی (عمل نافیضیت‌مند) - هنجار تصرف شده (تبدیل عمل سیاسی فضیلت‌مندانه به نافیضیت‌مندانه) - کنش سیاسی مجدد (نیرنگ و دروغ گفتن شهریار برای حفظ کشور)

توجه به خود ایدئولوژی ها

هنجارهای مرسوم، تشکیل دهنده ی مفهوم ایدئولوژی است و مفهوم ایدئولوژی ابزار فهم متن است.

هنجارهای مرسوم – مفهوم ایدئولوژی – ابزار فهم متن

برای فهم ایدئولوژیها باید متنهای کوچک آن عصر را پژوهش کرد تا هنجارهای مرسوم، سازنده و کنترل کننده ی ایدئولوژی های حاکم و روابط درونی آنها شناسایی شود.

متن های کوچک عصر – هنجارهای مرسوم

اما پیروان هگل به جای متنهای کوچک به متون کلاسیک توجه می کنند.

متون کلاسیک تجلی خودآگاهی یا ذهنیتهای یک عصر است. به نظر اسکینر متون بزرگ، بدترین راهنمای شناخت یک دوره اند؛ زیرا بیشتر آنها کلاسیک هستند و پدیده های رایج عصر را به چالش می کشند. این متون بیشتر به نقد می پردازند تا واقعیت ها و بیشتر آرمان گرا هستند و به رخدادها می پردازند.

نتیجه:

برای فهم ایدئولوژیها ارزیابی واقعتهای زبان شناختی کوچک و فراموش شده در کنار متون کلاسیک مؤثرتر است.

اشاره

همانگونه که مرحله ی دوم درباره ی روشن کردن ارتباط اندیشه و کنش سیاسی در مورد متنی خاص بود، مرحله چهارم نیز درباره ی روشن کردن ارتباط اندیشه سیاسی و ایدئولوژی در مورد متنی خاص است. واژگان سیاسی مانند دموکراسی کارآمد، دیکتاتوری، جرم گرا، تقیه، امامت و ... به صورت بین اذهانی تجویزی اند - (یعنی ساخته ی ذهن انسان و اعتبار بین انسانهاست) - بدین معنی که هم معیار کاربرد و دلالت این واژگان و هم بعد ارزش گذاری آنها را مشخص می کند و تجویزی به این دلیل که در ضمن توصیف ارزش گذاری نیز می کنند که بُعد ارزش گذاری می تواند مثبت یا منفی، ستایش آمیز یا نکوهش آمیز باشد.

نتیجه:

واژگان سیاسی در کاربرد رایج خود، کنش سیاسی را توصیف و ارزیابی می کنند. بنابراین نقش ایدئولوژی های سیاسی به کنش اجتماعی مشروعیت میبخشد. به عبارت دیگر نظریه های سیاسی را می توان به عنوان توجیهاتی برای تغییر یا تقویت هنجارهای مرسوم و حاکم در کاربرد آنها دانست. تغییر معنا یا بار ارزشی اصطلاحات یک ایدئولوژی مثلاً تقیه یا امامت بدین سان به ارزیابی مجدد وضعیت سیاسی می انجامد.

نظریه های سیاسی درباره ی بحرانهای مشروعیت در زمانه هستند. این

بحرانها معلول روابط سیاسی در حال دگرگونی و تابع نظریه ی نظریه پردازان نیست؛ زیرا زبانی که آن نظریه ها در آن نوشته شده اند، وظیفه توصیف ماهوی روابط سیاسی را بر عهده دارند. ایدئولوژی به عنوان عامل علی بر رفتاری که در صدد مشروعیت بخشی به آن است، دارای دو نوع تأثیر زیر است:

انواع تأثیر در ایدئولوژی

۱- تأثیر سرکوب کنندگی

۲- تأثیر تولید کنندگی

در نوع نخست؛ تصرف بی حساب در هنجارهای مرسوم جایز نیست. در نتیجه نمی توانند برای مشروعیت بخشی به هر عمل نامعمولی به کار گرفته شوند.

ابعاد محدودیت هنجارهای مرسوم:

۱- بُعد ایدئولوژیک

۲- بُعد سیاسی

بُعد ایدئولوژیک: تلاش برای گسترش هنجارهای

مرسوم ایدئولوژیک مستلزم توجه یا بازسازی تحول پذیرفته شده است مانند مثال ماکیاولی که توجه او عدم عمل فضیلت از شهریار که تغییر بخشی از ایدئولوژی است.

ص: ۷۲

بُعد سیاسی: دومین محدودیت، گستره‌ی محدودیتی است که ایدئولوژی بر رفتار سیاسی ایجاد می‌کند که در صدد مشروعیت بخشی به آن است؛ مانند استفاده شهریان آلمان از آموزه‌ی لوتر.

آموزه‌ی لوتر:

کلیسا نهادی با قلمرو قدرت خاص و منبعی برای برخورداری از اموال دنیوی گسترده نیست. از این آموزه شهریان آلمان برای هدف خود یعنی مشروعیت بخشی به مقاومت در برابر قدرت و ثروت پاپ به عنوان ابزار استفاده کردند.

شیوه‌ی دیگر اشاعه‌ی ایدئولوژی عامل مولد

است نه ابزار سرکوب که موجب دگرگونی‌هایی در خودآگاهی می‌شود.

در اینجا سه فرضیه مطرح است.

- ۱- تصرف در هنجار مرسوم موجب تغییر در باورها و نظریه‌های اجتماعی می‌شود؛
- ۲- هنجار مرسوم ساختن یک تغییر، موجب تغییر در فهم و آگاهی اجتماعی می‌شود؛
- ۳- تغییر موفقیت آمیز با ارزش یک اصطلاح موجب تغییر در ارزش و نگرش‌های اجتماعی می‌شود.

چگونگی تبدیل تحول ایدئولوژیک به هنجار مرسوم:

وی دو خط مشی ارائه می دهد: خط مشی ایدئولوژیک و عملی.

از نظر ایدئولوژیک گسترش نوآوری مفهومی تا حدودی محصول چگونگی تطبیق آن مفهوم با مکاتب فکری موجود دیگر است. مثلاً گسترش لوتریسم با اخذ عناصر همسویی از اومانیتها مربوط است.

عامل دوم: ایدئولوژیک توانایی ایدئولوگ ها در کنترل ابزارهای ترویج افکار مثل دانشگاه ها، مراکز علمی و دینی است. این عوامل هر چند برای تأثیرگذاری بر قشر خاصی مثل دانشجویان و اهل علم مؤثر است؛ اما توانایی تحول در عرصه های عملی و عمومی را ندارند. عامل مهم تحول کلان در اندیشه و عمل، چینش ناپایدار روابط قدرت است که زمینه عملی را تشکیل می دهد و مناقشات ایدئولوژیک نمود آن هستند.

بنابراین زمینه ی عملی مقدم و زیربناست و زمینه ایدئولوژیک هر چند روبناست، نقش و تأثیر مهمی بر زیربنا دارد. (۱)

ص: ۷۴

۱- جمیز تولی، روش شناسی اسکینر در تحلیل اندیشه سیاسی، ترجمه غلامرضا بهروزلک، فصلنامه علوم سیاسی، شماره هفتم، زمستان ۱۳۸۳.

بخش دوم: زمینه های عملی، محیطی، سیاسی و اجتماعی امامیه (از قرن ۴ تا ۷ هـ.ق)

اشاره

ص: ۷۵

فصل نخست: زمینه های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بغداد (از غیبت کبرا تا حمله مغول)

بغداد از آغاز تأسیس (۱۴۶هـ.ق) به عنوان مرکز ثقل جهان اسلام و بزرگترین پایگاه علمی شناخته میشد. بزرگترین فقها و علمای مذاهب اسلامی همچون ابوحنیفه، شافعی، احمد بن حنبل، داوود ظاهری، نویسندگان «صحاح سته» تمام یا بخشی از عمر خویش را در بغداد سپری کردند.

از قرن سوم هجری خلافت عباسی از اوج اقتدار سیاسی فرود آمد و پس از یک دوران شکوفایی به تدریج رو به افول نهاد، اما همچنان به عنوان مرکز ثقل سیاسی - مذهبی جهان اسلام مطرح بود.

در این زمان قدرتهای سیاسی محلی پرچم استقلال را در سرزمین های اسلامی بر افراشتند که مهمترین آن، به قدرت رسیدن آل بویه بود؛ اما علی رغم آنکه توان برچیدن خلافت عباسی را دارا بود، تنها ملاحظات سیاسی - مذهبی، آنان را به ابقای خلافت ناگزیر ساخت تا آنجا که جز نمادی مذهبی، قدرتی برای

خلیفه باقی نماند،^(۱) به ویژه در زمان عضدالدوله که در سال (۳۶۷) بغداد را ضمیمه قلمرو خود نمود.^(۲)

در طول حکومت یکصد و سیزده ساله آل بویه پنج خلیفه به ظاهر قدرت را در دست داشتند؛ المستکفی بالله (۳۳۴ هـ-ق)، المطیع لله (۳۶۳-۳۳۴ هـ-ق)، الطائع لله (۳۸۱-۳۶۳ هـ-ق)، القادر بالله (۴۲۲-۳۸۱ هـ-ق) و القائم بامرالله که این فرد تا ورود سلجوقیان بر صحنه سیاست، بر مسند خلافت تکیه داشت.

سه خلیفه نخست یکی پس از دیگری از مقام خود خلع شدند و تنها چهارمین خلیفه یعنی القادر در هنگام خلافت در گذشت و پسرش القائم جانشین او شد.^(۳)

به طور کلی امیران بویه ای، از نظر مذهبی هیچگونه تعهدی نسبت به خلیفه ی عباسی نداشتند و قدرت او را قانونی نمی شمردند^(۴) و دایره

ص: ۸۰

۱- علی اصغر فقیهی، آل بویه و اوضاع زمان ایشان، تهران، انتشارات صبا، ۱۳۵۷، ص ۱۳۹-۱۴۰.

۲- لابی الفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد ابن الجوزی، المنتظم فی تاریخ الامم، ج ۱۴، درسه و تحقیق: محمد عبدالقادر و مصطفی عبدالقادر عطا، الطبعة الاولى، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق، ص ۳۱۸.

۳- مفیزالله کبیر، مهدی افشار، آل بویه در بغداد، چاپ اول، تهران، رفعت، ۱۳۸۱، ص ۲۸۷.

۴- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۹، ترجمه علی هاشمی حائری، تهران، شرکت انتشارات سهامی چاپ کتب ایران.

اختیارات و نفوذ سیاسی او را تنها به داشتن یک منشی برای اداره املاک و رسیدگی به حساب او محدود کردند. (۱) اما دلیل بر کنار نکردن خلفای عباسی آن بود که جمعیت بغداد و به طور کلی عراق و همچنین سپاهیان ترک (سواره نظامهای ملازم پیاده نظام دیلمیان) بیشتر سنی مذهب بودند و آل بویه از احترام گسترده مردم نسبت به مرجعیت خلیفه در عراق و جهان اسلام، برای مشروعیت بخشیدن به قدرت خویش استفاده می کردند. آنان اجازه رسمی حکومت را از خلیفه گرفتند و خود را محافظان خلیفه ای قلمداد کردند که تنها بازیچه ای در دستشان بود. (۲)

دلیل دیگر برای کنار نکردن خلیفه عباسی به نفع یک علوی بر حق، آن بود که چنین عملی قدرت خود آل بویه را تنزل می داد و آنان را به تبعیت از خلیفه ای علوی وادار می ساخت؛ به همین علت معزالدوله که در ابتدا تصمیم داشت یک علوی زیدی را به خلافت برساند، از این اقدام منصرف شد (۳) و حتی امرای آل بویه، همچون معزالدوله، رکن الدوله و عضدالدوله مدعیان علوی را توقیف می کردند. (۴)

ص: ۸۱

۱- علی اصغر فقیهی، آل بویه، ص ۱۳۹.

۲- مفیز الله کبیر، مهدی افشار، آل بویه در بغداد، ۲۸۷.

۳- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۸، ترجمه علی هاشمی حائری، ص ۳۴۰-۳۳۹.

۴- کلود کاهن، در آمدی بر تاریخ اسلام در قرون وسطی، ترجمه اسدالله علوی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۵.

در واقع تصور آل بویه از قدرت، حکومتی عباسی - شیعی بود. (۱) آنان نام خود را بر سکه ضرب و در خطبه‌ی نماز جمعه پس از نام خلیفه ذکر می‌کردند. در این میان خلیفه تنها مرجعیت روحانی انتصابهای دینی ستیان بغداد را عهده دار بود. (۲)

جلوه ظاهری انتقال قدرت از خلیفه به امیر، به شکل تمرکز نظارت و مدیریت سیاسی در «دارالمملکه» جدید التأسيس بغداد و برچیدن «دارالخلافة» پدیدار شد. این وضعیت در بحران هجوم سربازان روم شرقی به شمال بین

النهرین که بغداد را در معرض تهدید حمله خود قرار داد، به خوبی آشکار شد. خلیفه که بر طبق شریعت اهل سنت وظیفه دفاع و جهاد مسلمانان را بر عهده داشت به دلیل ضعف مالی که حتی تکافوی نیازهای خود خلیفه را هم نمی‌کرد نتوانست به بختیار که از وی برای مقابله با رومیان تأمین هزینه جهاد را درخواست کرده بود، کمک چندانی کند. وی برای تهیه این هزینه ناچار به فروش لباسها و سایر داراییهای شخصی خود به مبلغ ۴۰۰/۰۰۰ درهم شد.

ص: ۸۲

-
- ۱- کلود کاهن، آل بویه به نقل از احیای فرهنگی در عهد آل بویه، جوئل ل. کرمر، محمدسعید حنایی کاشانی، ص ۱۵۷.
 - ۲- جوئل ل. کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، انسان گرایی در عصر رنسانس، ترجمه ی محمد سعید حنایی کاشانی، ص ۷۶.

در این زمان بود که ابوالفضل شیرازی وزیر به منظور تأمین هزینه های جنگ بر اهل ذمه مالیاتهای سنگین وضع کرد و به ضبط اموال مسلمانان دولتمند پرداخت و جاسوسانی

را برای کشف دفینه ها گسیل کرد.^(۱)

تقسیم قدرت میان امیر و خلیفه به معنای جدایی کامل امور دینی از دنیوی نبود. تصور بر این بود که امیر با اتکا به قدرت الهی و با اجازه ی خلیفه حکومت می کند و خلیفه از وظایف غیر دینی کاملاً بر کنار نیست. در واقع می توان گفت شعار ایران قدیم درباره سلطنت، یعنی الهی بودن منشأ حکومت دنیوی و اینکه «دین و سلطنت همزادند»، در این دوره به تحقق رسیده بود. این تقسیم قدرت راه را برای نظامی که بعدها ترکان سلجوقی ادامه دهنده آن بودند، هموار ساخت و بدین وسیله امیر، شاه یا سلطان فرمانروای مطلق و خلیفه به مقامی تشریفاتی تبدیل شد.^(۲)

بغداد در نیمه ی قرن چهارم و اوایل قرن پنجم - اوج قدرت آل بویه - به حد اعلای رشد خود رسید؛ اما موجودیتی کاملاً یکپارچه نیافته بود؛ بلکه حالت شهری مرکزی داشت که از محله هایی نامتجانس با گرایش های

ص: ۸۳

۱- همان، ص ۷۷.

۲- همان.

مذهبی و قومی متفاوت تشکیل شده بود و گذشته از کشمکشهای قومی و مذهبی، باز حالتی مجزا داشت و هر محله دارای بازارهای فنون و کسب و کار مخصوص خود بود. بنا بر نقل کرمر، لاسنر جمعیت بغداد را حدود ۲۵۰ تا ۵۰۰ هزار نفر تعیین کرده است. (۱)

دوران آل بویه برای بغداد عصر شکوفایی فرهنگی و در عین حال تنزل اقتصادی و ناآرامی های اجتماعی بود. آن چنان که حاکمان بغداد با بن بست مواجه شدند. از یک سو تأمین خوارک و آذوقه، وسایل بهداشت و آبرسانی، نوسازی شهر و مرمت و نگهداری سدها و از دیگر سو منازعات اجتماعی و مذهبی، نیاز به مبالغ هنگفت و مهارتهای مدبرانه فوق العاده داشت که می بایست با وضع مالیاتهای سنگین و مصادره اموال تأمین می شد؛ اما اوضاع نابسامان کشاورزی و بحرانهای اقتصادی - قحطی و تورم - مانع از وصول مالیات می شد و در نتیجه حل مشکلات اقتصادی و اجتماعی این شهر لاینحل ماند تا آنجا که حاکمان بویه برای پرداخت مستمری سپاهیان ناگزیر به اعطای امتیاز زمینها و حقوق مالیاتی به جای پرداخت پول شدند و چون واگذاری این اقطاع موقتی بود، مالکان آن انگیزه چندانی برای

ص: ۸۴

۱- همان، ص ۸۷.

زراعت زمین و حفظ نظام آبیاری آن نداشتند و حکومت مرکزی نیز که قادر به کنترل نواحی واگذار شده نبود، به تدریج فتودالیسم شرقی به وجود آمد، که عواقبی فاجعه آمیز در دراز مدت بر اقتصاد خاورمیانه بر جای نهاد.

طبقه ی اشراف فتودال به عنوان یک طبقه حاکم جانشین طبقه ی متوسط و زمین داران غیر نظامی شد و به فقر و خشم طبقات متوسط و پایین اجتماع دامن زد. ابن مسکویه عواقب زیانبار نظام اقطاع داری را به خوبی توصیف کرده است. (۱)

علاوه بر خسارات جبران ناپذیری که غفلت از نظام آبیاری در اقطاعات بر کشاورزی وارد کرد، عواقبی چون کمبود مواد غذایی و کاهش در آمد را در پی داشت و بغداد برای تأمین بیشتر مایحتاج خود نیازمند و متکی به واردات شد.

تجارت نیز بر اثر راهزنیها و باجهای گزافی که امیرنشینها دریافت می کردند، قطع جاده های تدارکاتی و... بیش از پیش مختل شد و در اواخر این دوران و در نتیجه تغییر مسیر بخش عمده ی تجارت خاور دور فاطمیان از خلیج فارس به دریای سرخ، تجارت در امیرنشینهای آل بویه بسیار آسیب

ص: ۸۵

۱- لابی علی بن احمد بن محمد المعروف بمسکویه، تجارب الامم، الجز الثانی، القاہرہ، دارالکتب الاسلامی، بی تا، ص ۹۶ -

دید. کاهش دینار در عراق و جنوب غربی ایران از نیمه ی قرن چهارم نشانه ای دیگر از تنزل اقتصادی بود. (۱)

منازعات فرقه ای میان شیعیان و سنیان و برخوردهای خشونت بار میان سربازان ترک سنی و دیلمیان شیعی - سپاهیان آل بویه - به آشفته‌گی های شهر بغداد می افزود.

با ظهور سلطان محمود غزنوی در شرق ایران و احیای اصول حنابله در بغداد توسط القادر بالله (خلافت تا ۴۲۲) پیشرفت سیاسی تشیع متوقف گردید و بار دیگر دوران برتری اهل سنت آغاز شد.

غزنیان با تشیع در هر شکل و صورتی عناد داشتند و در دوران این سلسله کتابخانه ها به آتش کشیده شد و شخصیت های علمی و دینی، شکنجه، تبعید یا بردار کشیده شدند. (۲)

کتابخانه بزرگ ری در سال (۴۲۰هـ.ق) در حمله سلطان محمود غزنوی به آتش کشیده شد و معتزله به خراسان تبعید و اصحاب باطنی به دار آویخته شدند. (۳)

ص: ۸۶

۱- جوئل ل. کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، محمدسعید حنایی کاشانی، ص ۸۷.

۲- مجمل التواریخ، ص ۴۰۳.

۳- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ترجمه علی هاشمی حائری، ج ۱۶، شرکت سهامی چاپ انتشارات کتب ایران، ۱۳۵۱، ص ۸۶.

خلیفه عباسی و محمود غزنوی برای سرکوب مخالفان یا ضبط اموال ثروتمندان از حربه ی «قرمطی بودن» بهره می گرفتند.
(۱)

جانبداری سامانیان و غزنویان از مذهب تسنن علاوه بر زمینه های تربیتی نوعی رقابت با دولت شیعی مذهب آل بویه بود که با تهدید نهاد خلافت، توان بالقوه ای برای برچیدن نظام خلافت و نیز چیرگی بر امرای محلی داشت.

در عهد سامانیان و غزنویان، سادات خراسان - که مذهب زیدی یا امامی داشتند- از نفوذ چشمگیری برخوردار بودند و در هر شهر نقیب خود را داشتند. (۲)

اینان گاه مناصب عالی در دولت سامانی داشتند. (۳) این موقعیت آنان به دلیل دخالت نکردن در جریانهای سیاسی بود که معلول سنی مذهب بودن امرای خراسان از طاهریان تا غزنویان بود. (۴)

ص: ۸۷

۱- همان، ج ۱۶، ص ۱۱۴.

۲- ابوالحسن علی بن زید بیهقی، ابن خندق، تاریخ بیهقی، تصحیح و تعلیقات احمد بهمنیار، چاپ افست مروی، بی جا، بی تا، ص ۱۶۹ - ۱۹۷.

۳- همان، ص ۵۵ به بعد.

۴- کلیفورد ادموند، با سورت تاریخ غزنویان، حسن انوشه، ج ۱، چاپ دوم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۸، ص ۱۹۶.

تشیع امامی نیز - که نه مدعی امامت رسمی در جامعه بود و نه تشکیلات مخفی برای مبارزه با حکومت داشت - با برخورداری از تسامح سلاطین غزنوی در خراسان زندگی آرامی داشتند، اما در ری غزنویان با هر نوع اندیشه عقلی و شیعی مخالفت شدید ورزیدند و پیروان آنان را به قتل رساندند یا آواره کردند. (۱)

در سال (۴۲۹هـ.ق) با پیروزی طغرل بیگ، نخستین سلطان سلجوقی، بر سلطان مسعود غزنوی، سلسله سلجوقیان روند قدرت گیری خود را آغاز کردند. طغرل بیگ بر خلاف جو سنی گری موجود، اهل اعتزال بود.

برگزیدن ابونصر الکندی معروف به عمید الملک - که شیعی غالی بوده است - به منصب وزارت و نیز محافظت مردم محله «کرخ» از طغرل بیگ هنگام ورود به بغداد در برابر هجوم سنیان بر گرفته از اندیشه اعتزالی طغرل بیگ است. (۲)

اما این گزارشها نمی تواند بیانگر گرایشهای شیعی طغرل یا عمیدالملک

ص: ۸۸

۱- رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، از آغاز تا قرن دهم هجری، ج ۱، چاپ اول، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۵، ص ۳۷۶.

۲- همان، ج ۱، ص ۳۷۹.

باشد؛ زیرا به گفته ابن خلدون عمید الملک برای لعن روافض و اشاعره از طغرل اجازه گرفت و دستور داد آنان را بر منابر خراسان لعن کنند.

همزمان با قدرت گیری سلجوقیان، اوضاع در دارالخلافه بسیار نابسامان بود. فاطمیان در نتیجه انتقال پایتخت از تونس به قاهره (۳۵۶هـ-ق) در شرق سرزمین های اسلامی پیشرفت کردند و برخی از امرای دیار بکر و نقاط دیگر الجزیره تبعیت از خلیفه فاطمی را پذیرفته بودند که خطری جدی برای خلافت بغداد محسوب می شد. از سوی دیگر جنگ قدرت میان سلجوقیان و آل بویه بالا گرفت.

در سال (۴۴۷هـ-ق) طغرل به بهانه زیارت خانه خدا و اصلاح راه مکه و براندازی خلیفه فاطمی از ری عازم همدان شد و هنگام رسیدن به جلگه عراق عرب به سوی بغداد سرازیر شد. در دارالخلافه هنوز خطبه به نام ملک رحیم دیلمی خوانده می شد. ملک رحیم برای مقابله با طغرل که با خلیفه همدانستان شده بود تا آل بویه را براندازند، از واسط عازم بغداد شد اما از آنجا که ابوالحارث ارسلان باسیری، رئیس لشکریان ترک که تمامی اختیارات بغداد در دست او بود و از سال ۴۴۶ به مستنصر خلیفه فاطمی پیوسته بود، در رویارویی با طغرل ناکام ماند و بدین ترتیب تسلط آل بویه بر بغداد خاتمه یافت. (۱)

ص: ۸۹

در سال (۴۵۰هـ.ق) باسیری از غیبت طغرل در بغداد استفاده کرد و به بغداد تاخت و به نام «المستنصر بالله» خلیفه فاطمی خطبه خواند. (۱)

وی پس از یکسال اقامت در بغداد، سرانجام به وسیله ی طغرل به قتل رسید.

با مرگ طغرل در سال ۴۵۵هـ.ق آلب ارسلان و ملکشاه تا اواخر قرن پنجم هجری به عنوان قدرتمندترین حکام مستقل کشور اسلامی سلطنت کردند که تقریباً تمامی منطقه اسلامی جز مصر و شمال آفریقا را زیر سلطه داشتند.

در عهد سلجوقیان خلافت و سلطنت به صورت دو نهاد مجزا از هم که خلیفه مسئولیت فعالیتهای مذهبی و سلطان امور دنیوی را در اختیار داشت، حکومت می کردند. از مهمترین اهداف همکاری این دو نهاد با هم، رهایی خلیفه از زیر سلطه تشیع (آل بویه) بود.

در دوران سلجوقیان بر حیثیت و اعتبار نهاد خلافت افزوده شد. خلفا از آن رو که در رأس نهاد مذهبی قرار داشتند، مورد احترام سلاطین سلجوقی قرار می گرفتند و این احترام با ارسال مبالغ هنگفتی پول و هدایا ابراز می شد. (۲)

ص: ۹۰

۱- حسن پیرنیا، عباس اقبال، تاریخ مفصل ایران از اسلام تا قاجاریه، ج ۲، تهران، انتشارات کتابخانه خیام، ص ۳۱۶.

۲- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۱۰، ترجمه علی هاشمی حائری، ص ۵۲.

خلفا خود به انتخاب وزرا مبادرت می ورزیدند. رفته رفته نهاد وزارت زیر نظر خلیفه قدرت گرفت و وزیر خلیفه همانند وزیر سلطان مأمور متنفذی گردید و حتی مانند سلطان بعضی از اختیارات قانونی و شرعی را به دست آورد.

مسئولیت حفظ روابط حسنه میان خلیفه و سلطان به وزیر واگذار شده بود. از این رو سلاطین سلجوقی برای انتصاب نمایندگان خود به این مقام تلاش می کردند.

موازنه قدرت میان خلیفه و سلطان در زمان آلب ارسلان بیشتر به دلیل سیاست سازش کارانه نظام الملک و نیز حاضر نبودن سلطان در بغداد بود. در این میان نوعی سلطه بر وزیر خلیفه اعمال می شد و پیوندهای خانوادگی بین خلیفه و سلطان منعقد گردید. با وجود این تشهایی از همان آغاز بین خلیفه و سلطان وجود داشت.

احترام سلاطین بزرگ سلجوقی به خلیفه تا زمان مرگ ملکشاه در (۵۲۵هـ-..ق) محدود بود و خلیفه جز اداره خود بغداد هیچگونه قدرت عرفی و دنیایی در امپراتوری سلجوقی نداشت. (۱)

اما پس از مرگ محمدبن ملکشاه، سلاطین سلجوقی گرفتار نزاعهای خانگی

ص: ۹۱

۱- کارلاکلوزنر، دیوان سالاری در عهد سلجوقی، یعقوب آژند، چاپ اول، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳، ص ۴۲.

بر سر تصاحب قدرت شدند و خلیفه در صدد تسلط و دخالت در منازعات برآمد. با وجود این تلاش خلیفه برای کسب قدرت عرفی در عراق یک نبرد ساده نبود، بلکه اوضاع با ورود و دخالت «اتابکان» موصل و مزیدیهای شیعی مذهب حله - که در صدد سلطه بر بغداد بودند - پیچیده تر شد. حکومت محمود بن محمد در بغداد ابتدا به وسیله عمویش سلطان سنجر و سپس برادرش مسعود مورد تهدید قرار گرفت؛ ولی او با غلبه بر آنان مالک الرقاب بغداد اعلام شد و نام و نشان در خطبه و سکه ذکر گردید. این کار در تاریخ خلافت مبدأ سنت مهمی شد؛ چرا که برای نخستین بار و بدون اینکه سلطان بغداد را تصرف کند به چنین توفیقی دست یافت. (۱)

در روزگار محمود تلاشهایی از سوی وی برای دخالت در امور خلیفه انجام گرفت؛ اما با مرگش در سال (۵۲۵ هـ.ق) این خلیفه مسترشد بود که از نزاع بین داوود بن محمود و برادرش مسعود (عموی داوود) سوء استفاده کرده و مدعیان سیادت بر عراق را خاموش کرد. امرای سلجوقی عراق با خلیفه درگیر شدند و با قرارداد صلح مبنی بر دخالت نکردن خلیفه در منازعات و پرداخت خراج به مسعود خاتمه یافت؛ اما خلیفه از پذیرش آن امتناع ورزید. مسعود نیز با توصیه علی بن تیرداد زینبی وزیر سابق مسترشد،

ص: ۹۲

به عزل مستر شد و جانشینی مقتفی فتوا داد و مقتفی خلیفه منتخب سلطان شد. پس از مرگ سلطان مسعود در (۵۴۷ هـ.ق) و اسارت سلطان سنجر به دست بیابانگردان غزنه، مقتفی موضع مستقلی در پیش گرفت و تمام املاک و ثروتی که به وسیله ی حامیان سلطان اخذ شده بود به وسیله وزیرش ابن هبیره به صورت اقطاع میان هواداران خلیفه تقسیم و ابی هبیره به دلیل تدابیر نظامی علیه امرای سلجوقی، لقب امیرالامراء دریافت کرد. (۱)

مقتفی اقداماتی نظیر انتخاب غلامان زبده ی ارضی و بیزانسی، محکم کردن برج و باروی شهر بغداد و تعبیه خندقهایی در اطراف آن، راه اندازی نظام جاسوسی و اطلاعاتی و سامان بخشیدن به تشکیلات دیوانی ایالات متبوعه، در صدد احیای سلطه دنیایی خود برآمد. (۲)

با مرگ سلطان سنجر در سال ۵۵۲ خلیفه با این شرط که عراق از آن خلیفه و خراسان از آن سلیمان (جانشین سنجر) باشد نامش را در خطبه و سکه ذکر کرد و ردای حکومت دریافت کرد.

خلیفه در این زمان آن قدر بر اوضاع مسلط شده بود که ملکشاه بن محمود

ص: ۹۳

۱- همان، ص ۴۵.

۲- بنداری.

را که به جای سلیمان ادعای سلطنت می کرد، مسموم کرد و سلیمان را نیز در سال (۵۵۶ هـ-ق) زندانی کرد و وی در زندان جان سپرد. (۱)

سلطه سلاطین سلجوقی با مرگ سلیمان رو به افول نهاد. ارسلان بن طغرل سعی کرد نامش در خطبه بغداد ذکر شود، اما پیک او از بغداد اخراج شد. این آخرین سلطان سلجوقی در بغداد با خلیفه درگیر شد اما الناصر او را شکست داد و توانست قلمرو کوچکی ایجاد نماید تا با حق حاکمیت مذهبی که به مددشمشیر به وجود آمده بود، مخالف نباشد.

در این زمان سلطه خلیفه به کلی در ایران از بین رفت و حکام کرمان هیچ رابطه سیاسی با خلیفه نداشتند و خراسان هم از نظر سیاسی از خلافت جدا شد.

در دوران سلجوقیان اعطای منصب به حاکم منسوخ شد و از خلیفه نیز به عنوان یک نهاد رسمی تمکین نشد. نظریه پذیرش و تأیید مرجعیت عالی مذهبی این واقعیت را پنهان ساخت که خلافت تاریخی به صورت یک مرجعیت دنیایی و عزمی در آمده که به وسیله نیروی نظامی حمایت می شد.

ص: ۹۴

۱- لابی الفرغ عبدالرحمن بن علی بن محمد ابن الجوزی، المنتظم فی تاریخ الامم، ج ۱۵، حوادث سال ۵۵۱، ص ۲۳۸.

در ادامه بررسی اوضاع سیاسی، فرهنگی و اجتماعی بغداد، به مروری کوتاه بر روابط میان خلفا و خوارزمشاهیان می پردازیم.

در دوران سلطان سنجر، وی یکی از امرای ترک دربارش را به نام انوشتگین به خوارزم فرستاد و حکومت خوارزمشاهیان به وسیله وی تشکیل شد.

سومین امیرخوارزم برای رسیدن به حکومتی مستقل از سلجوقیان، توانست به کمک ختائیان - ترکان حدفاصل ماوراء النهر و چین - سلطان سنجر را شکست دهد و در صدد گرفتن فرمان مستقلی از خلیفه مقتفی برآید. (۱)

ایل ارسلان فرزند اتسز، علی رغم افزودن مناطق خراسان چون دهستان و گرگان، نتوانست به استقلال برسد؛ اما در زمان علاء الدین تکش (جانشین ایل ارسلان) طغرل آخرین شاه سلجوقی به وسیله وی در سال ۵۹۰ کشته شد و پس از انقراض این سلسله، عراق عجم و خراسان ضمیمه قلمرو تکش شد. وی کوشید موافقت خلیفه را برای واگذاری قلمرو سابق سلجوقیان جلب نماید.

با براندازی دولت غوریان در سال ۶۱۲ توسط علاء الدین محمد، دولت خوارزمشاهیان به بزرگترین دولت دنیای اسلام تبدیل شد که قلمرو آن از شرق

ص: ۹۵

۱- رسول جعفریان، از طلوع طاهریان تا غروب خوارزمشاهیان، قم، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۷۸، ص ۳۷۶-۳۷۷.

به هند و از غرب به عراق می‌رسید. با وجود این دولت خوارزمشاهیان در سال (۶۱۷هـ.ق) مورد حمله مغول قرار گرفت. جلال‌الدین منکبری علی‌رغم شایستگی‌هایش نتوانست در برابر مغولان بایستد و سرانجام در (۶۲۷هـ.ق) به وسیله‌ی فردی کرد کشته شد و سلسله خوارزمشاهیان منقرض شد. (۱)

در ابتدای حکومت خوارزمشاهیان همچنان که گفته شد، آنان در صدد کسب مشروعیت از خلفای عباسی بودند که به دلیل سلطه سلجوقیان بر نهاد خلافت، خلیفه نتوانست به خواست آنان پاسخ مثبت دهد.

اما پس از انقراض سلجوقیان با به قدرت رسیدن الناصر لدین الله (۵۷۵ - ۶۲۲)، خلیفه عباسی، وی کوشید اداره سرزمینهای تحت سلطه سلاجقه را خود عهده دار شود؛ اما درگیریهای میان این دو - خوارزمشاهیان و خلیفه عباسی - به صلح انجامید؛ زیرا هیچ کدام قادر به شکست دیگری نبود.

از زمان نخستین حمله مغول به مناطق مسلمان نشین (۶۱۷ تا سقوط بغداد در ۶۵۶هـ.ق) در فاصله نزدیک به ۴۰ سال چهار خلیفه به قدرت رسیدند.

الناصر نخستین خلیفه همچنان که گفته شد، فردی مقتدر و دور اندیش و در صدد بازگرداندن اقتدار خلافت بود. وی به دلیل فزونی و قوت شیعیان و

ص: ۹۶

صوفیان، برای تقویت موضع خود نه تنها فردی امامی مذهب به نام سید نصرالدین علوی رازی مازندرانی را به وزارت برگزید؛ بلکه خود نیز گرایش های امامی داشت.

درباره اینکه این خلیفه از چنگیز برای فتح ماوراء النهر دعوت کرده یا خیر، تردید وجود دارد، اما آنچه مسلم است این که مغولان قصد تسخیر جهان اسلام به ویژه مرکز آن، بغداد را داشتند^(۱) و این خواسته خود را قدم به قدم عملی ساختند. آنان از اختلاف میان خوارزمشاهیان و خلافت بغداد به خوبی استفاده کردند؛ الناصر در پاسخ درخواست کمک جلال الدین خوارزمشاه از وی، نه تنها او را یاری نکرد، بلکه ۲۰ هزار مرد جنگی را

برای رویارویی با او فرستاد. و سرانجام در حالی که الناصر سخت گرفتار آشوب مغولان و خوارزمشاهیان بود، در گذشت.

پس از وی فرزندش الظاهر یکسال بر تخت نشست و پس از آن مستنصر به قدرت رسید. در دوران وی تلاشهای موفقیت آمیزی برای وحدت میان خلیفه و سلطان صورت گرفت اما با کشته شدن جلال الدین اوضاع ایران آشفته و راه برای نفوذ مغولان هموار شد.

ص: ۹۷

مغولان در سال ۶۳۴ به قصد فتح بغداد به شمال عراق حمله کردند. فتوای جهاد علما و شرکت فعال مردم در جنگ، در سال ۶۳۵ به شکست مغولان انجامید، اما با به قدرت رسیدن مستعصم آخرین خلیفه عباسی که منابع تاریخی او را به بی کفایتی و اشتغال به لهو و لعب توصیف کرده اند، اوضاع بغداد نابسامان شد. مهمتر از همه اختلافهای داخلی بود که در مرکز خلافت میان دستگاه اداری و نظامی به وجود آمده بود. وزیر با کفایت مستعصم، مؤید الدین علقمی - که شیعه امامی بود - مورد خصومت شدید مجاهدالدین دواتدار بود که در رأس دستگاه نظامی قرار داشت.

در این زمان فضای علمی بغداد، حتی در میان اهل سنت، فضایی کاملاً شیعی بود^(۱) و دواتدار کوشید تا با حمایت ترکان متعصب مستعصم را خلع و پسر ارشدش ابوبکر را به خلافت برساند. وی بارها دستور حمله نظامیان را به محله شیعه نشین کرخ صادر می کرد و برای بدنام کردن وزیر، نامه هایی از قول وی به مغولان می نوشت.

اختلاف میان وزیر شیعی با فرمانده سنی باعث شد تا بعدها منابع تاریخی شیعیان رامتهم به دست داشتن در براندازی خلافت کنند.^(۲) حال آنکه بر افتادن عباسیان معلول ضعف و نابسامانی های ساختار سیاسی خلافت و تحولات اجتماعی طولانی بود که در سرزمین های اسلامی رخ داد.

ص: ۹۸

۱- همان، ص ۴۵.

۲- ابن العبری، تاریخ المختصر الدول، چاپ اول، صالحانی، بیروت ۱۸۹۰، ص ۴۷۱-۴۷۵.

سرانجام هولاکوخان در ربیع الثانی ۶۵۵ پس از رسیدن به همدان طی نامه ای به خلیفه او را به دلیل کمک نکردن در فتح قلعه اسماعیلیان ملامت کرد و در ادامه اظهار داشت که در صورت تسلیم وزیر و دواتدار به او، بغداد از حمله مغولان در امان خواهد بود:

اگر اطاعت خود را نشان دهی ما را واجب نباشد کینه ورزیدن، و ولایت و لشکر و رعیت او بماند و اگر پند نشنود و سرخفاف و جدل دارد... من از سرخشم به بغداد لشکر کشم. (۱)

نمایندگان خان مغول پس از رساندن پیغام خان به خلیفه در هنگام بازگشت مورد اهانت مردم قرار گرفتند. از سوی دیگر نیز خلیفه به نصایح وزیر تن نداد و زیر فشار دواتدار پاسخ تندی به وزیرنوشت که پیشنهاد فرستادن اموال برای مغولان را داشت.

سپاه مغول ضمن حرکت به سوی بغداد بار دیگر خلیفه را به اطاعت از خویش فرا خواند اما خلیفه باز هم در فرستادن وزیر و دواتدار کوتاهی کرد. بغداد در محاصره مغولان بود که خلیفه خود به وخامت اوضاع پی برد و در صدد برآوردن خواستهای خان مغول بر آمد.

ص: ۹۹

اما وی اظهار داشت شرط فرستادن وزیر در همدان بود نه بغداد. با وجود احتمال قتل و غارت بسیار وسیع از سوی مغولان اقدامهای برادران جوینی و خواجه نصیرالدین طوسی - که مشاوران هلاکوخان بودند - باعث شد خان مغول فرمانی را مبتنی بر درامان بودن قضات و دانشمندان و علویان و کسانی که با مغولان نجات‌بخشند، صادر کند.

در چهارم صفر سال (۶۵۶هـ-ق) خلیفه و سه فرزندش تسلیم شدند. مغولان اهل شهر و سربازان را به قتل رساندند. خلیفه نیز در ۱۴ صفر کشته شد و بدین ترتیب سقوط بغداد و انحلال خلافت بزرگترین حادثه تاریخ اسلام در قرون میانه به وقوع پیوست.

ص: ۱۰۰

فصل دوم: زمینه های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی شیعیان (از غیبت کبرا تا حمله مغول)

اشاره

ص: ۱۰۱

از آن زمان که خلافت به بنی امیه رسید، تحریف مبانی عقیدتی مسلمانان به ویژه شیعیان که پیوسته وامدار اهل بیت پیامبر بودند، محور کار آنان قرار گرفت.

با رشد و گسترش قلمرو اسلامی و اختلاط عقاید و آموزه های دیگر ادیان با آموزه های اسلامی و دامن زدن حکام به این امر که به کم رنگ کردن فرهنگ اصیل و متعالی اسلام و در نتیجه بقای بیشتر خلافت آنان می انجامید، تحریفها و جعل روایات و احادیث نیز شدت گرفت.

گسترده گی مناطق اسلامی و دسترسی نداشتن همه آنان به امام معصوم^x از یک سو و جو فشار و اختناق حکام از سوی دیگر باعث شد تا بیشتر باورهای دینی و مذهبی مردم هم راستا و هم سو با تبلیغات مذهبی حکام قرار گیرد و آن قرائتی از اسلام مورد پذیرش توده مردم قرار گیرد که مورد تأیید سلطان و خلیفه باشد.

در این وضعیت بهترین راه برای مقابله با آن، اهتمام امامان شیعه اثنی عشری به تربیت انسانها بر اساس آموزه های اسلام ذاتی بود تا بدین وسیله روح حقیقی اسلام از پس پرده اوهام و خرافات و تبلیغات کذب، خویشتن را بنمایاند. از این رو پس از شهادت حسین بن علی × از هر گونه قیام و مبارزه مسلحانه یا حتی تأیید این گونه قیامها خودداری ورزیدند.

آغاز فعالیتهای علمی - فرهنگی و عقیدتی شیعه به طور رسمی و علنی از زمان امام صادق × آغاز شد؛ زیرا در این زمان سلطه بنی امیه از میان رفته بود و عباسیان با داعیه «الرضا من آل محمد» و بهره گیری از حب خاندان علی × در خراسان قدرت را در دست گرفتند. بدین علت ناچار بودند با تظاهر به دوستی خاندان علی × به تحکیم پایه های حکومتی پردازند که بر پایه این شعارها، بنیان نهاده بودند. از این روست که سفاح، حسن بن حسن بن علی × را ارج می نهاد و حمایت مالی می کرد و حتی برای از بین بردن بازماندگان بنی امیه، به اعمال آنان در حق خاندان علی × استناد می کردند. (۱)

در این فاصله زمانی که دوران ضعف خلافت بنی امیه و تلاش بنی عباس برای استقرار و تثبیت قدرت سیاسی است، امام محمدباقر × و

ص: ۱۰۴

۱- احمد بن ابی یعقوب ابن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، محمدابراهیم آیتی، ج ۲، چاپ هفتم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، صص ۳۳۸-۳۴۰.

امام جعفر صادق[×] به تدریس و مباحثه و مناظره درباره مسائل فکری و فرهنگی شیعه پرداختند و با تربیت شیعیانی چون هشام بن حکم، هشام بن سالم، حران بن اعین و ابان بن تغلب به گسترش و رواج اندیشه‌ها و آموزه‌های اسلام اصیل در برابر اسلام تاریخی همت گماردند.

از این زمان تا زمان غیبت دوازدهمین امام شیعیان، ائمه با وجود فشار و اختناق روز افزون، بیشترین فعالیت خویش را در این مسیر به کار گرفتند. حتی در دوران غیبت صغرا نیز امام معصوم در توقیعات خویش هیچ اشاره‌ای به

اوضاع سیاسی - اقتصادی عصر خویش ندارد و از همه مهمتر اینکه، سفرای امام از شرکت توده‌های امامیه در فعالیتهای قرامطه و اسماعیلیان جلوگیری کردند و با تأکید بر روایاتی که امامیه را از شرکت در هرگونه قیامی تا پیش از قیام قائم بر حذر می‌داشت^(۱) و نیز وظیفه شخص قائم در تشکیل حکومت اسلامی^(۲) امکان گسترش و تداوم کمی و کیفی فعالیتهای شیعیان اثنی عشری را ممکن

می‌ساختند.^(۳)

ص: ۱۰۵

۱- ابی جعفر محمد بن الحسن بن الطوسی، اختیار معرفه الرجال رجال کشی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸، صص ۲۶۲-۲۶۳.

۲- جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، سید محمد تقی آیت‌اللهی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷، ص ۱۴۰.

۳- محمد صدر، تاریخ الغیبه الصغری، اصفهان، منشورات مکتبه الامام امیر المؤمنین، بی تا، ص ۳۷۷-۳۷۹.

موفقیت امامیه در اتخاذ چنین سیاستی آن زمان آشکار می شود که دیگر گروه های شیعه یا به کلی از میان رفتند یا در سطحی نازل تر از امامیه به حیات خود ادامه دادند. (۱۱)

شیعیان امامی در طول دو و نیم قرن حضور کم و بیش فعالانه ائمه معصومین^ع، آرا و عقاید آنان در عرصه های مختلف فقهی و کلامی و سیاسی و اجتماعی متحول و به تدریج کامل شده بود و کمتر دچار نوسان شد و در مسیری روشن حرکت کردند.

اما پس از غیبت کبرای دوازدهمین امام شیعیان و آغاز دوران نامعلوم «انتظار» آشفتگی و تا حدودی بلاتکلیفی دامنگیر شیعیان گردید و توازن و تعادل جامعه امامیه را بر هم زد.

حال مشخص نبود که رهبری و امامت شیعه که مبتنی بر «علم» و «عصمت» بود، چگونه اعمال خواهد شد و وظایف شیعیان در چنین وضعیتی چیست؟

این عقیده شیعیان که جز افراد معین و محدود که معصومند، هر حاکم دیگری غاصب حق معصوم و ذاتا جائز و ظالم است و نیز روایاتی که شیعیان

ص: ۱۰۶

۱- محمد کریمی زنجانی اصل، امامیه و سیاست، چاپ اول، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰، ص ۸۸.

را از یاری و همکاری با سلاطین جائز بر حذر می داشت و متخلف از آن را مشمول عذاب الهی قرار می داد، جامعه امامیه را در حیرت و بلا تکلیفی قرار داده بود، حتی خود غیبت نیز واکنشهای متفاوتی را در میان شیعیان موجب شده بود.

برخی با توجه به تاریخ تولد امام و طول دوره غیبت صغرا، سال ۳۲۹ هجری را برابر با درگذشت امام در ۷۳ سالگی می دانستند. (۱)

بعضی از علمای امامیه نیز با این نظر هم عقیده بودند. ابوسهل نوبختی غیبت امام را برابر با طول دوره زندگی یک انسان عادی می دانست و به رحلت امام در دوره ی غیبت و جانشینی پسرش معتقد بود و از این طریق امامت تا زمان ظهور امام تداوم می یافت. (۲)

علاوه بر این حملات شدید معتزله و زیدیه به غیبت آن حضرت، راویان امامیه را به نگارش آثار روایی و کلامی - روایی وا داشت. از این رو اشخاصی چون ابن ابی زینب نعمانی (م ۳۶۰ هـ - ق)، شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ هـ - ق)، سید مرتضی (۳۵۵-۳۳۶ هـ - ق) و شیخ طوسی (۳۸-۴۶۰ هـ - ق)، آثاری با عنوان «غیبت» یا عناوین دیگری قریب به

ص: ۱۰۷

۱- ابن ندیم، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۹۷۱م، ص ۲۲۵.

۲- محمد بن علی بن موسی بن بابویه شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ص ۹۳-۹۷.

همین مضمون نگاشتند و با طرح مباحث کلامی و استدلالی درباره غیبت و فلسفه و دلایل آن، کوشیدند از یک سو حضور معصوم را ثابت کنند و از سوی دیگر هر حکومت غیر معصوم را نامشروع قلمداد نمایند و این اطمینان را در میان مردم به وجود آورند که سرانجام امام دوازدهم ظهور خواهد کرد و حکومت عدل الهی را در سطح جهان تشکیل خواهد داد. با این تلاشها «انتظار فرج» در میان شیعیان به اصلی عقیدتی مبدل شد. با وجود این امامیه تا زمان حضور معصوم از ستیزه گری و رویارویی مستقیم با حاکمان و خلفای عباسی که از دیرباز مظهر غصب و جور بودند، خودداری کردند.

برآمدن دولت شیعی مذهب آل بویه، پس از دوران فشار و اختناق خلفای عباسی مورد اقبال عالمان شیعی قرار گرفت و از موقعیت به وجود آمده برای رشد کمی و کیفی آموزه های فرهنگی و عقیدتی خویش و گسترش آن در جامعه بهره برداری کردند.

البته پیش از آل بویه نیز حرکت امامیه در راستای خط اعتدالی مبارزات فرهنگی - سیاسی دوران امامت معصوم[×] موجب شده بود تا امامیه از آن مایه نفوذ سیاسی و اجتماعی برخوردار باشد که سران آل بویه که ابتدا زیدی مذهب

بودند^(۱) به تشیع دوازده امامی

روی آورند و بتوانند در مقابل جامعه ی سنی مذهب بغداد قد علم کنند.

ابن جوزی مینویسد:

در سال ۳۳۱ - قبل از ورود آل بویه به بغداد - رافضی ها زیاد شده بود؛ لذا خلیفه ذمه ی خویش را از هر کس که صحابه را به بدی یاد کند، برداشته است.^(۲)

فعالیت شیعیان در مسجد برائا، مقتدر - خلیفه عباسی - را بر آن داشت تا برای فرو نشاندن شورش حنابله دستور تخریب آن را در سال ۳۱۳ صادر کند.^(۳)

به همین دلیل آل بویه توانستند بلافاصله پس از روی کار آمدن، فعالیتهای خویش را برای ترویج شعائر دینی آغاز کنند. در سال (۳۵۲هـ.ق) برگزاری مراسم عاشورا در بغداد از سوی معزالدوله رسماً اعلام شد. در آن

ص: ۱۰۹

۱- علی اصغر فقیهی، آل بویه و اوضاع زمان ایشان، ص ۶۰-۶۳.

۲- ابی الفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، ج ۱۴، دراسته و تحقیق، محمد عبدالقادر و مصطفی عبدالقادر عطا، الطبعة الاولى، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲هـ.ق، ص ۴-۵.

۳- همان، ج ۱۳، ص ۲۴۸.

زمان جمعیت شیعه به حدی بود که اهل سنت نتوانستند مانع انجام آن شوند. با وجود این آل بویه ناچار بودند مصالح سیاسی خویش را در نظر بگیرند.

تسامح مذهبی آنان نه تنها برای حفظ قدرت خویش، بلکه برای مصون ماندن بغداد از آشوبهایی بود که ویرانیه‌ها و آثار مخرب بسیاری بر جای نهاد. از این رو عضدالدوله

برای فرو نشاندن درگیریها، وعاظ شیعه و سنی را از بیان عقایدشان منع کرد. (۱)

در این دوره عالمان شیعه با برخورداری از آزادی نسبی احادیث و عقاید خود را در قالب کتابها و رساله‌ها تدوین کردند. در این میان فقه شیعه نسبت به سایر علوم دینی رشد چشمگیری داشت؛ زیرا در این دوره با شروع غیبت کبرا و دسترسی نداشتن عموم به امام معصوم^{*} تکاپوی جدیدی از سوی فقهای شیعه برای یافتن احکام الهی و تبیین و بیان وظایف مکلفان آغاز شد که زمینه ساز ظهور سه جریان اهل حدیث، اهل قیاس و اهل اجتهاد گردید که در فصول آتی بررسی خواهد شد.

ص: ۱۱۰

۱- اسماعیل بن کثیر الدمشقی، البدایه و النهایه، ج ۱۱، بیروت، دار التراث العربی، ۱۴۱۳هـ-ق، ص ۳۰۷.

با ظهور غزنویان در شرق ایران - که بر مذهب تسنن بودند - رقیبی جدی در راه گسترش و رشد تشیع به وجود آمد. آنان از دولت سامانی منشعب شده و با تشیع به هر شکل و صورتی مخالف بودند و به مبارزه برخاستند. (۱)

اما باسورث معتقد است:

شیعیان امامی که از وجود امام حاضر مهجور بودند و تشکیلات مخفی برای مبارزه با غزنویان نداشتند، از آزادی بیشتری نسبت به سایر فرق شیعه برخوردار بودند. (۲)

با تأمل بیشتری در تاریخ شیعه در این دوره می توان دریافت که شیعیان زیدی و امامی در خراسان از نفوذ چشمگیری برخوردار بودند و در هر شهر نقیب خود را داشتند؛ (۳) در حالیکه در ری، در جریان سرنگون کردن آل بویه

ص: ۱۱۱

۱- ابی الفتح محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر احمد شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، تحقیق: امیر علی مهنّا و علی حسن فاعور، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۹۳م، ص ۱۸۹ به بعد.

۲- کلیفورد ادموند با سورث، تاریخ غزنویان، ج ۱، حسن انوشه، تهران، مؤسسه ی انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸، ص ۱۶۹-۱۹۷.

۳- ابوالحسن علی بن زید بیهقی، ابن فندق، تاریخ بیهقی، تصحیح و تعلیقات احمد بهمنیار، چاپ افست مروی، بی جا، بی تا، ص ۵۵، به بعد.

با هر نوع اندیشه عقلی و شیعی مخالفت ورزیدند و پیروان آنان را به قتل رسانده یا آواره کردند^(۱) و تمامی کتابخانه ری را سوزاندند.^(۲)

به طور کلی تمامی خاندانی که تحت حاکمیت خلفای عباسی بودند و خلفا آنان را به رسمیت شناخته بودند، از مذهب خلفای وقت پیروی کرده، به مبارزه و سرکوب گروه های مذهب مخالف می پرداختند، به ویژه فرقه ها یا گروههایی که موجودیت سیاسی خلیفه یا سلطان را تهدید می کرد.

از این رهگذر شیعیان اسماعیلی که در اندیشه مسلط شدن بر جهان اسلام بودند، بیش از دیگر گروه های شیعه هدف حملات غزنویان بودند و حتی دیگر مخالفان غزنویان با

اتهام قرمطی بودن از صحنه حذف می شدند و نیز اموال ثروتمندان را با همین افترا ضبط و مصادره می کردند.^(۳)

ب - زمینه های فکری - مذهبی و سیاسی اجتماعی شیعیان در دوره سلجوقیان

اشاره

به طور کلی شیعیان قوی ترین گروه اصولی و فرهنگی دنیای اسلام

ص: ۱۱۲

۱- الکامل فی التاریخ، ابن اثیر، ترجمه ی هاشمی حائری، ج ۱۶، شرکت سهامی، چاپ انتشارات کتب ایران، ۱۳۵۱، ص ۸۶.

۲- همان.

۳- همان، ج ۹، ص ۳۵۰.

بودند.^(۱) در عصر سلجوقیان با برافتادن خاندان آل بویه، شیعیان پشتوانه سیاسی خود را از دست دادند. از این رو کوشیدند تا از هرگونه درگیری با حاکمیت یا دیگر فرق اسلامی بپرهیزند؛ زیرا در اقلیت به سر می بردند و در صورت جدال و ستیز متضرر می شدند. بنابراین با شیوه مبارزه منفی یعنی تربیت عناصر ورزیده فرهنگی و نفوذ در ساختار دولت سلجوقی در سطوح بالایی حاکمیت حضور خود را به اثبات رسانده و به عنوان نیروی مذهبی برتر در جامعه، هویت مذهبی و فرهنگی خویش را اعلام کردند.

همانطور که در بررسی وضعیت سیاسی شیعیان این عصر مطرح شد، تا زمان ملکشاه سلجوقی که نظام الملک بر مسند وزارت بود، تمامی فرق شیعه در مضیقه و تنگنا قرار داشتند.

تعصبا و نزاعهای فرقه ای نیز در قرن چهارم و پنجم به اوج خود رسیده بود و از این رهگذر علما و بزرگان بسیاری قربانی این نزاعها شدند.

همراهی فکری - مذهبی حاکم نیز با فقه شافعی و حنبلی بود و این ناشی از تأسیس مدارس نظامیه به وسیله ی نظام الملک در سال ۴۵۹ هـ. ق بود تا هم

ص: ۱۱۳

۱- احمد کمال الدین حلمی، دولت سلجوقیان، ترجمه و اضافات عبدالله ناصری طاهری، چاپ اول، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳، ص ۱۵۴.

با رقیب سیاسی - عقیدتی خویش، فاطمیان مصر، مقابله کنند و هم نیروی لازم را برای نظام دیوان سالاری فراهم کنند.

سخت گیریهای خواجه بر شیعیان و تسلط فکری مدارس نظامیه بر اذهان، توان نمود علنی عقاید و اندیشه های شیعی را در این زمان از امامیه گرفته بود و به همین دلیل در این دوره با «تقیه» می زیستند؛ اما با مرگ خواجه و به وزارت رسیدن تاج الملک ابوالغنایم و تأسیس و رواج مدارس تاجیه که در تقابل با مدارس نظامیه بود، رشد و گسترش تشیع شتاب گرفت. در این دوره شیعیان

نه تنها در دربار سلاجقه؛ بلکه حتی در دستگاه عباسی نیز به وزارت رسیدند. از جمله هبه الله محمدبن علی وزیر المستظهر(۱) و شرف الدین انوشیروان خالد کاشانی وزیر المسترشد شدند.(۲)

در زمان برکیارق جانشین ملکشاه اختلافها و درگیریها میان شیعه و سنی همچنان ادامه داشت و از آنجا که در بغداد و دستگاه حاکمیت غلبه با نیروی ترک سنی مذهب بود، شیعیان همواره در معرض تهدید و شکنجه و

ص: ۱۱۴

۱- غیاث الدین بن همام الدین خواندمیر، دستور الوزراء، تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران، اقبال، ۱۳۵۵، ص ۹۱.

۲- قاضی نور الله شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۲، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۶۵، ص ۴۳۸.

قتل قرار داشتند؛ دبیر نقیب بغداد، طراد بن محمد (۱) و نیز «مجد الملک ابوالفضل قمی» مستوفی سلطان برکیارق که به دست سپاهیان سلطان و بی اذن و در حضور وی، به قتل رسیدند (۲)؛ زیرا مجد الملک بر مذهب تشیع بود و اقدامات بسیاری برای تأمین حقوق از دست رفته سادات و علویون انجام داد.

در زمان محمد بن ملک‌شاه جانشین برکیارق، که پسر نظام الملک وزیر بود علی رغم میل باطنی وی، حضور شیعیان در دربار اجتناب ناپذیر بود. از آن رو که ترکان در این دوره تمایلات شیعی داشتند و با شیعیان همراه شده بودند. (۳)

از بررسی حوادث دوران سلطان محمد چنین بر می آید که وی نظر مساعدی نسبت به شیعیان امامی داشته و در مناظره های علمی و جنگهایش با اسماعیلیان که با او سخت در نزاع بودند، از شیعیان امامی استفاده کرده است.

نزدیکی شیعیان به ترکان که به تدریج در قرن پنجم و ششم پدید آمد،

ص: ۱۱۵

۱- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ترجمه هاشمی حائری، ج ۱۰، تهران، شرکت سهامی چاپ انتشارات کتب ایران، ۱۳۵۱، ص ۲۲۶.

۲- ابوبکر محمد بن علی راوندی، راحه الصدر و آیه السرور، حواشی و تصحیح محمد اقبال، حواشی و فهارس، مجتبی مینوی، چاپ دوم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴، ص ۱۴۶.

۳- همان.

موجب شد تا بسیاری از ترکان به تشیع روی آورده و دست مناقب خوانان را آزاد گذارند و از سر اعتقاد به ائمه^ع، دوست داران آنان را نیکو دارند. (۱)

از نمادهای قدرت گیری شیعیان در قرن پنجم هجری راه اندازی جریان مناقب خوانی است. مناقبیان از زمان به قدرت رسیدن آل بویه در عراق به وجود آمدند. آنان قصیده های شاعران شیعی مذهب را که در مدح علی^ع و سایر ائمه^ع بود در جملات معینی که به این کار اختصاص داشت، می خواندند.

از مشاهیر آنان در قرن ششم هجری قوامی رازی است. (۲)

در مقابل این جریان، اهل سنت نیز جریان فضایل خوانی را به خدمت گرفتند و در معابر و بازارها فضایل ابوبکر و عمر را به شعر می خواندند و می کوشیدند اثر تبلیغات شیعیان را تضعیف سازند.

در قرن چهارم و پنجم هجری که اوج اختلافات مذهبی بود، علم کلام در از پای در آوردن رقبای مذهبی فوق العاده مؤثر بود. کثرت تألیفات کتب حدیثی و کلامی عالمان شیعی بیانگر آن است که شیعیان بیش از هر زمان دیگر هم در کانون توجه و هم در معرض انتقادات و حملات بسیار بوده اند.

ص: ۱۱۶

۱- ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، چاپ سیزدهم، تهران، فردوس، ۱۳۷۳، ص ۱۸۹، ۸۳ و ۸۲.

۲- همان، ص ۱۹۳.

در این عصر متکلمان برجسته و توانایی که در عصر خویش سرآمد بودند، از مواضع و عقاید شیعی دفاع می کردند.

در این زمان با رسوخ دغدغه های مذهبی و تعصبات دینی در میان عموم مسلمانان و توجه آنان به مسائل مذهبی و نیز تشویق و بزرگداشت مقامات رسمی از تعلیم علوم نقلی، فقه و فقهات اهمیت ویژه ای در میان سایر علوم یافت.

توجه به مدارس مذهبی و موقوفات فراوان، تمایل به علوم عقلی را کاهش داد تا آنجا که یادگیری علوم عقلی امری مذموم محسوب می شد و طالبان علم در صورت تمایل به فراگیری این علوم، آن را در خارج از مدارس فرا می گرفتند.

اگر چه ساخت مدارس علوم دینی به قبل از نظام الملک باز می گشت، پرداخت مقرری ماهیانه و مرتب و شبانه روزی بودن این مدارس از ابتکارهای وی بود. در این مدارس دروس فقه، تفسیر و حدیث، صرف و نحو، لغت و ادب و حساب که فقه نیازمند آن بود و طب تدریس می شد. هر فرقه ای به تناسب نیاز دارای مدارس علوم دینی مختص به خود بود.

مدارس سنی به واسطه روابطشان با قدرت، دارای امکانات مادی بیشتر بودند و مراکز آموزشی شیعیان در این دوره در شهرهای ری، قزوین، آوه، قم، مازندران و کاشان مستقر بود.^(۱)

ص: ۱۱۷

بیشتر علمای برجسته امامیه در این دوره با اتخاذ روش معتدل و موقعیت‌شناسی توانستند نه تنها ریاست علمی جامعه شیعه، بلکه پستهای حساس علمی را نیز در بغداد - مرکز مخالفان - عهده دار شوند. (۱)

شاید بتوان گفت برتری‌های علمی و فرهنگی شیعیان مرهون گشوده شدن باب اجتهاد و تحریک و پویایی فقه شیعه نسبت به اهل سنت باشد که معتقد به انسداد باب اجتهاد بودند. با وجود این شیعیان امامیه در عرصه سیاست به دلیل نوع نگرش و تفاسیر آنان از نصوص دینی نتوانستند با سیر طبیعی نظام‌های سیاسی موجود هم‌آهنگ شوند که این ناهماهنگی تبعات منفی بسیاری در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی برای شیعیان در پی داشت. بررسی مفصل این مقوله در فصل بعد خواهد آمد.

زمینه‌های سیاسی شیعیان در دوره سلجوقیان

به طور کلی اوضاع سیاسی شیعیان در عصر سلجوقی تداوم سیاست‌های مذهبی دوره غزنویان است.

سلاطین سلجوقی نیز سنی‌مذهبان حنفی بودند که سیاست مذهبی خود را

ص: ۱۱۸

۱- به کوشش پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی زیر نظر محمود یزدی مطلق، اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی، ج ۱، چاپ اول، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸، ص ۶۵.

بر اساس سرکوب و طرد پیروان دیگر مذاهب و جلوگیری از حضور آنان در ساختار دولت پی ریزی کردند.

اظهارات راوندی در این باره به خوبی نشان دهنده ی سیاست مذهبی سلجوقیان است. (۱)

بنابه گفته کلوزنر شدت تعصبات مذهبی در این عصر به گونه ای بوده است که حتی شافعیان در زمان وزارت عمید الملک کندی که حنفی مذهب بود، به تقیه رفتار یا مهاجرت نمودند. (۲)

با قتل عمید الملک و قدرت گیری نظام الملک، شیعیان و به ویژه اسماعیلیان در مضیقه و تنگنا قرار گرفتند.

نظام الملک از حامیان سرسخت تسنن شافعی بود و مدارس نظامیه را نیز به منظور دفاع از عقاید اشعری و شافعی بنا کرد. وی تمام تلاش خود را برای کنار زدن پیروان دیگر فرق از ساختار دولت به کار برد. چنان که شافعی و حنفی و اشعری همه در مصدر کارهای بزرگ و مورد توجه سلاطین بودند. حتی در میان متصوفه نیز مذهب شافعی غالب بود و آن را بر مذاهب دیگر ترجیح داده بودند. (۳)

ص: ۱۱۹

۱- ابوبکر محمد بن علی راوندی، راحه الصدور و آیه السرور، ص ۱۷ و ۱۸.

۲- کارلا کلوزنر، دیوان سالاری در عهد سلجوقی، ترجمه یعقوب آژند، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.

۳- همان، ص ۱۴۲.

خواجه نظام الملک به شدت از نزدیک شدن شیعیان به سلاطین ترک واهمه داشت و بارها خطر ورود شیعیان را به نهادهای سیاسی و فرهنگی سلجوقیان گوشزد کرده، آن را تهدیدی جدی برای دین و سلطنت میدانست.

نفوذ و اقتدار فکری نظام الملک حتی بر خلفای عباسی نیز اعمال می شد که عزل فخر الدوله، ابونصر محمد بن محمد بن جهیر، وزیر «قائم» خلیفه عباسی به سبب کدورت میان وی و خواجه نظام الملک از آن جمله است. (۱)

فضای سیاسی در این زمان به اندازه ای در تخصم با شیعیان است که اتهام رافضیگری از برنده ترین تهمتها برای از پای در آوردن افراد بوده است. آن چنان که خود نظام الملک در سیاستنامه اش بیان می دارد: یکی از مردان سیاسی سمرقند گزارشی مبنی بر تمایل نظام الملک به رفض تهیه کرد و خواجه برای جلوگیری از رسیدن این اتهام به گوش سلطان سی هزار دینار زر خرج کرد. (۲)

ص: ۱۲۰

۱- محمد بن علی بن طباطبا ابن طقطقی، تاریخ فخری در آداب ملک داری و دولت های اسلامی، ترجمه محمود وحید گلپایگانی، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ ص ۳۹۷.

۲- ابوعلی حسن بن علی بن اسحاق طوسی نظام الملک، سیاستنامه، تصحیح عباس اقبال، تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۲۰، ص ۱۲۰.

ناگفته پیداست در چنین فضایی پیروان مذاهب غیر رسمی، برای در امان ماندن عقاید خود را کتمان می کنند. قرن پنجم و ششم مملو از نزاعها و کشمکشها میان فرق مذهبی به ویژه میان دو مذهب حنفی و شافعی است. بیشتر مجالس بحث در مسائل مذهبی در خدمت وزرا و سلاطین برگزار می شد و علمای فِرَق و رجال در آن حضور می یافتند. (۱) طبیعی است که دامنه این مباحثات و مشاجرات علمای مذاهب به توده های مردم نیز کشیده می شد و موجبات درگیریها و نزاعهای فرقه ای و تخریب محلات و اماکن و کتابخانه ها را فراهم می کرد.

پس از مرگ نظام الملک و آغاز سلطنت برکیارق جانشین ملکشاه - که سیاست تساهل مذهبی را در پیش گرفته بود و شیعی بودن وزیرش، محمد الملک - تا حدودی اوضاع به نفع شیعیان تغییر یافت؛ زیرا بیشتر جامعه مسلمان چه در ایران و چه در عراق بر مذهب تسنن بودند و تبلیغات منفی و گسترده سنیان برضد شیعیان نمی توانست فضای دلخواه را برای امامیه ایجاد نماید چه حتی امرای آل بویه نیز که بر مسند قدرت قرار گرفتند ناچار بودند با شیعیان و اهل تسنن یکسان برخورد کنند.

ص: ۱۲۱

۱- نصیر الدین ابوالرشید عبدالجلیل قزوینی رازی، نقض، بعضی مثالب النواصب فی تفض بعض فضائح الروافض، تصحیح جلال الدین محدث، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸، ص ۴۸۷ و ۴۸۸.

در این فاصله شیعیان آن چنان در ساختار دولت سلجوقی نفوذ کردند که پسر نظام الملک که وزارت محمد بن ملک‌شاه را عهده دار بود، نتوانست از حضور شیعیان در دربار جلوگیری کند. همچنین تمایلات شیعی در میان ترکان همکاری بیشتر آنان را با شیعیان موجب شده بود.

به طور کلی ملاک و معیار مشخصی برای مناسبات سیاسی در این دوره نمی توان یافت؛ زیرا تنها موردی که در بررسی متون تاریخی مشهود است منافع سیاسی خلفا و سلاطین است که سیاستها و مناسبات سیاسی آنان را تعیین می کرد. چه بسا سلاطین سلجوقی با همراهی شیعیان امامی به سرکوب و کشتار اسماعیلیان و شیعیان امامی پرداختند.

وقایع دوران سلطان محمد چنین وضعیتی رانشان می دهد. ^(۱) همچنین می توان به عملکرد سلطان سنجر استناد کرد که برای رسیدن به مقاصد سیاسی خود، از اسماعیلیان بهره گرفت. به همین دلیل علما و بزرگان شیعه امامی از همکاری با او خودداری می کردند. ^(۲)

ص: ۱۲۲

۱- ظهیر الدین مرعشی، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به اهتمام برنهارد دارن، مقدمه یعقوب آژند، تهران، چاپ دنیا، ۱۳۶۳ صص ۱۷۴ و ۲۱۱، ۲۷۲.

۲- غیاث الدین بن همام الدین، خواند میر، دستور الوزراء، ص ۱۹۵.

در اواخر حکومت سلجوقی نه تنها نهاد خلافت بلکه سلطنت نیز رو به ضعف نهاده بودند. در این مقطع رشد چشمگیر شیعیان را در تمامی عرصه ها شاهد هستیم. تا آن جا که سلاطین سلجوقی وزرای شیعی مذهب برگزیدند و شیعیان آزادانه در دستگاه آنان فعالیت کرده و مورد احترام بسیار بودند. (۱)

سنایی غزنوی شاعر شیعی مذهب این دوره، پرسشهای مذهبی «سنجر» را به شعر پاسخ گفته است. (۲)

در سال ۵۵۳ در شهر نیشابور که از شهرهای مهم خراسان بود، میان شافعیان و علویان اختلاف شدیدی به وجود آمد. علت اختلاف کشته شدن فردی علوی است. با بالا گرفتن اختلاف، مدارس و خانه ها و مساجد و بازار به آتش کشیده شد و بسیاری کشته می شوند. آشوب با غلبه علویان، خاتمه یافت و تدریس دروس شافعیان در نیشابور تعطیل شد. (۳)

اگر چه بررسی منابع تاریخی، سرکوب شیعیان را به وسیله برخی سلاطین سلجوقی در مقاطعی از اواخر دوره سلجوقی گزارش می دهند- مانند سرکوب شیعیان قم و کاشان در سال (۵۴۷ هـ.ق) به وسیله ی ملکشاه بن محمود

ص: ۱۲۳

۱- همان، ص ۱۹۸ به بعد.

۲- نور الله شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۲، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۶۵، ص ۹۶.

۳- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ترجمه هاشمی حائری، ج ۱۱، تهران، انتشارات کتب ایران، ۲۳۵.

سلجوقی (۱) یا اقدامات ارسلان بن طغرل (۵۵۶ - ۵۷۱ هـ.ق) (۲) - اما به طور کلی نفوذ و گسترش تشیع در مناطق بسیاری از ایران و حتی بغداد به ویژه در دستگاه خلافت (۳) در نهایت بر بهبود موقعیت شیعیان می افزود و رفته رفته آنان را به عنوان نیرویی قابل اعتنا در موازنه‌های سیاسی مطرح می کرد. این روند رو به رشد در پایان کار سلاجقه به جایی رسید که آخرین خلفای عباسی از جمله الناصر الدین الله برای احیای مقام خلافت به گرایش های شیعی تظاهر می کردند و با جذب شیعیان در دربار خود، مقاصد سیاسی خود را دنبال می کردند. او در این راه به قدری پیش رفت که ابن طقطقی او را شیعه امامی خوانده است. (۴)

وضعیت سیاسی شیعیان در دوره خوارزمشاهیان

دوره حاکمیت «اتسز» مؤسس سلسله خوارزمشاهیان مصادف با درگیریهای

ص: ۱۲۴

-
- ۱- عماد الدین اسماعیل ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، ج ۳، مصر، مطبعة الحسينیه المصریه، بی تا، ص ۳۴.
 - ۲- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ترجمه علی هاشمی حائری، ج ۱۱، تهران، شرکت چاپ انتشارات کتب ایران، ۱۳۵۱، ۴۲۲ - ۴۲۳.
 - ۳- همان، ۴۲۴.
 - ۴- محمد بن علی بن طباطبا ابن طقطقی، تاریخ فخری در آداب ملکداری و دولتهای اسلامی، ص ۴۳۲.

وی با سنجر سلطان سلجوقی است که به شکست اتسز و صلح با سنجر منتهی می شود. در دوره جانشینی اتسز، ایل ارسلان، حادثه قابل اعتنایی رخ نمی دهد. بعد از وی، با به قدرت رسیدن تکش، خلیفه عباسی ناصر الدین الله برای کسب اعتبار از دست رفته خلافت و احیای قدرت دنیوی خلیفه و ترس از لشکر کشی تکش به بغداد، وزیر خود «ابن قصاب» را با هدایای بسیار نزد تکش فرستاد. اما برخورد نامعقول وزیر خلیفه با او، موجبات تعقیب و گریز «ابن قصاب» را از سوی تکش فراهم کرد و در نهایت ابن قصاب کشته شد و روابط میان خوارزمشاهیان و خلافت تیره شد.

از سوی دیگر بررسی عملکرد خوارزمشاهیان با شیعیان نشان دهنده آن است که خوارزمشاهیان به علویان اعتنایی نمی کردند و هر گاه که منافع حکومتی آنان ایجاب می کرد علیه آنان اقدام می نمودند؛ اما در این زمان همچنان که گفته شد، الناصر تظاهر به عقاید شیعی می کرد و وزرای خود را از میان شیعیان ایرانی بر می گزید و روابط حسنه ای با شیعیان داشت. پس از «تکش» و به قدرت رسیدن سلطان محمد ملقب به قطب الدین محمد، وی تصمیم گرفت دیگر به قراختایان باج ندهد. از این رو در سال ۶۰۷ آنان را شکست داد. متحد قراختایان یعنی غوریان نیز نتوانستند در برابر خوارزمشاهیان کاری از پیش ببرند و در نهایت حکومت آنان نیز در سال ۶۱۲ هـ. ق سقوط کرد و از صحنه معادلات سیاسی خارج شد. در چنین اوضاعی و با توجه به فتوحات سلطان محمد و گسترش دامنه

قلمرو او، خوارزمشاهیان تبدیل به قدرت بلامنازع در شرق ایران شدند. به همین دلیل وی - که مردی مقتدر و جاه طلب بود - از خلیفه انتظار داشت همانند سلاطین بویهی و سلجوقی، نامش در خطبه ها خوانده شد. اما لازمه دست یابی خلیفه به قدرت دنیوی اش، از بین بردن وابستگی اش به سلاطین بود. از این رو از این امر سرباز زد و حتی در صدد مرعوب و تابع ساختن سلطان محمد برآمد. این کشمکشها روابط خوارزمشاهیان را با خلافت تیره ساخت.

خلیفه الناصر با اجیر کردن اسماعیلیان یکی از سرداران موفق خوارزمشاه را به قتل رساند. همچنین در مراسم حج عَلمِ «حسن» نو مسلمان اسماعیلی را بر علم خوارزمشاهیان مقدم داشت. (۱)

در جریان غلبه خوارزمشاهیان بر غزنین نیز، سلطان محمد به نامه هایی از خلیفه دست یافت که سلطان غوری را به جنگ خوارزمشاه تشویق نموده بود. (۲)

این وقایع محمد خوارزمشاه را بر آن داشت تا در سال ۶۱۴ هـ.ق در صدد

ص: ۱۲۶

۱- غیاث الدین هماد الدین الحسینی خواندمیر، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، ج ۲، تهران، خیام، بی تا، ص ۶۴۶.

۲- همان.

حمله به بغداد برآید(۱) اما چون زمستان بود در گردنه های اسد آباد در برف و بوران گیر افتاد و لشکرش شکست خورد. این شکست را

الناصر امداد غیبی برای خود و غضب خداوند بر سلطان محمد تعبیر کرد و جامعه سنتی آن روز نیز با توجه به حملات سابقه که به بغداد صورت گرفته و مختوم به شکست شده بود، این تعبیر را پذیرفتند.

سلطان محمد در این لشکر کشتی به غضب خلافتِ خاندانِ علی × استناد جست و این حرکت خویش را بازگرداندن خلافت به فردی از سادات حسینی به نام علاالدین ترمذی اعلام کرد.

این اقدامات او شیعیان بسیاری را در دربار محمد خوارزمشاه گرد هم آورده بود و در امور مختلف دربار نیز نفوذ داشتند.

این رفتارها خلیفه را آن چنان خشمگین کرد که برای انتقام گرفتن از او، تصمیم گرفت تا از مغولان بهره گیرد. هر چند نزدیکان ناصر او را از عواقب چنین تصمیمی منع کردند و بر حذر داشتند اما انتقام جویی چشم بصیرت او را زایل کرده بود و گفت:

جایز نباشد که چندین هزار کافر بی دین را بر مسلمانان

ص: ۱۲۷

۱- رشید الدین فضل الله همدانی، جامع التواریخ، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، نشر البرز، ۱۳۷۳، ص ۴۷۰.

صاحب یقین بگمارند، چه استیلای ایشان بر خروج و دماء اهل اسلام نه موافق عقل است و نه مطابق شرع ولیکن، که چون آن طایفه در آن مملکت قرار و استقرار یابند، نسبت به سده امامت و خلافت، شرایط عزت و حرمت نگاه ندارند و امری چند از آن جماعت ظاهر شود که موجب سئامت و ندامت گردد. (۱)

اما خشم و کینه ناصر او را از واقعتهای تلخی که در انتظار جهان اسلام بود، غافل کرد و در پاسخ اظهار داشت: «تا پنجاه سال دیگر ایشان در ممالک اسلام اقتدار نیابند» (۲)

بر خلاف پیش بینی ناصر، مغولان در ظرف چند سال بر ایران چیره شدند و چهل سال بعد نیز بر بغداد استیلا یافته، نهاد خلافت را برانداختند.

پس از ناصر، «ظاهر» (۶۲۲ - ۶۲۳ هـ.ق) به خلافت رسید. در زمان او بارگاه امام موسی کاظم × و امام جواد × به آتش کشیده شد. ظاهر که از اختلافها و درگیری میان شیعه و سنی واهمه داشت، به سرعت دستور به

ص: ۱۲۸

۱- روضه الصفا، ج ۵، ص ۷۹.

۲- همان.

بازسازی داد اما «پیش از آنکه بنایش تمام شود، درگذشت، سپس مستنصر آن را تمام کرد».^(۱)

اقداماتی از این دست بیانگر نفوذ شیعیان در بغداد بود که خلفا را وادار می کرد، منافع شیعیان را در نظر بگیرند.

در زمان مستنصر (۶۲۳ - ۶۴۰ هـ.ق) نیز مراکزی برای رفاه حال و تعلیم سادات تأسیس شد و تولیت این امر به ابوطالب محمد علقمی وزیر مستعصم واگذار شد اما طولی نکشید که با حمله و ورود مغولان به جهان اسلام، سرزمین های آن دچار تغییرات بسیار زیادی در زمینه های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی شد.

ص: ۱۲۹

۱- ([۱]). رشید الدین فضل الله همدانی، جامع التواریخ، ص ۳۰۰ به بعد.

فصل سوم: تأثیر غیبت کبرا بر حدود اختیارات فقها و نیابت عام و نهاد وکالت خاص

اشاره

ص: ۱۳۱

وقوع غیبت کبرا برای امام دوازدهم[×] و در پس آن انحلال سریع سازمان و کالت امامیه پس از رحلت سمری، سفیر چهارم آن حضرت در سال (۳۲۹هـ.ق) خلئی جدی در رهبری امامیه به وجود آورد.

از این رو فقهای امامیه در صدد توسعه فعالیت‌های خویش برآمدند و اجماعاً به این نتیجه رسیدند که امام غائب، بدون در نظر گرفتن طول مدت غیبت، تا زمان قیام مسلحانه زنده خواهد ماند. این دیدگاه مبتنی بر حدیثی از امام صادق[×] قرار داشت که به یکی از پیروان خویش، حازم، بیان می‌دارد:

ای حازم! صاحب الامر (قائم) دوغیبت دارد و پس از دومی قیام خواهد کرد؛ هر کس نزد تو آید و ادعا کند دست خود را بر خاک قبرش متبرک ساخته، او را باور ندارد. ((۱))

ص: ۱۳۳

۱- جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم[×]، ترجمه محمدتقی آیت‌اللهی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۶، ص ۲۲۷.

نیاز اصلی امامیه در این دوره، رهبری جامعه امامیه بود تا آنان را از انشعاب و دسته بندی و هرج و مرج مصون بدارد و کسی جز فقها قادر به ایفای چنین نقشی نبود.

بنابراین از ربع آخر قرن ۴ هجری به بعد عامه امامیه سخنان فقها را همچون بیانات خود امام دوازدهم[×] می پذیرفتند؛ هر چند حوزه مسئولیت آنان را هم پایه وظیفه حضرتش نمی دانستند.^(۱) به همین دلیل رهبران برجسته امامیه همچون شیخ مفید (م ۴۱۳) و شیخ طوسی از قبول مسئولیت نیمی از خمس که می بایست نزد امام فرستاده می شد (سهم امام) امتناع می کردند.^(۲)

شیخ مفید عقیده داشت، هر مؤمن شیعی که سهم امام می پردازد باید آن را کناری نهد یا آن را بسوزاند یا در جای مطمئنی نگه دارد و در زمان مرگ آن را به شخص معتمدی بسپارد تا زمانی که امام ظهور کند و به آن حضرت تقدیم نمایند.^(۳) این عقیده برخاسته از این نگرش بود که اینان ظهور امام[×] را نزدیک

ص: ۱۳۴

۱- محمد صدر، تاریخ الغیبه الکبری، ج ۲، اصفهان، منشورات مکتبه الامام المؤمنین، بی تا، ص ۱۲۵.

۲- همان، ص ۲۲۸.

۳- همان، ص ۲۲۸.

می انگاشتند و از این رو از پذیرش سهم امام و دخل و تصرف در آن پروا داشتند. فقهای همچون محمد بن احمد بن ولید که انتظار داشت ظهور امام به زودی محقق خواهد شد، از گرفتن خمس با تصور اینکه از دریافت آن منع شده اند، امتناع می ورزید. (۱)

با طولانی شدن مدت غیبت امام، شیعیان نسبت به سهم امام که گذشتگان به آنان می سپردند دچار سردرگمی شدند. محقق حلی (۶۰۲-۶۷۶هـ.ق) برای نخستین بار در صدد حل این مشکل برآمد. (۲) وی سهم امام را دریافت و آن را در فعالیتهای مذهبی و در جهت تحقق

اهداف تشیع مصرف نمود.

این اقدام توسعه ای را برای افزایش گستره ی اختیارات فقها ایجاد کرد. اما عوامل مهم تری نیز، گسترش حوزه اختیارات فقها را ایجاب می کرد.

در دوره غیبت صغرا احکام و مسائل دینی از طریق نواب چهارگانه که به طور مستقیم با امام دوازدهم در تماس بودند، حل و فصل می شد؛ اما با شروع غیبت کبرا و خلأ رهبری، ضرورت پاسخگویی به شبهات و مسایل دینی از یک سو و حملات علمای زیدی و معتزلی به عقاید امامیه درباره وجود و غیبت امام - با طولانی شدن غیبت امام * - از

ص: ۱۳۵

۱- محمد صدر، تاریخ الغیبه الکبری، ص ۲۷۰.

۲- جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ص ۲۲۹.

سوی دیگر، فقهای امامیه را بر آن داشت تا از وظیفه‌ی اصلی که برای خود قائل بودند پا را فراتر بگذارند و از محدثانی برجسته که به نقل روایات و احادیث از ائمه معصومین^ع مبادرت می‌ورزیدند به سوی اجتهاد کشانده شوند؛ اگر چه در نخستین سالهای غیبت (نیمه اول قرن ۴هـ.ق.) استدلالهای عقلی را که نخست ابن عقیل عمانی و سپس ابن جنید اسکافی (متوفی ۳۸۱) در فقه به کار بردند، رد نمودند؛ زیرا بیم آن می‌رفت که این روش به استنباط نادرست در فهم قواعد مذهبی بینجامد. (۱)

دو شخصیت مذکور، فقه امامیه را تهذیب و نظریه‌های جدیدی را مطرح کردند. مباحث اصول را از فروع جدا کردند و روش خود را بر اصول اساسی فقه بنا نهادند. فقها همچنان که مطرح شد، شیوه‌ی این دو را نوعی

قیاس فاسد تلقی می‌کردند، نظیر آنچه فقهای غیرشیعه عمل می‌کردند.

اما شرایط یاد شده، این افراد را که در ابتدا فقط راویان حدیث بودند، به متکلم تبدیل کرد.

وجود رساله‌ها و مقالاتی از شیخ مفید در دفاع از آیین امامیه و به ویژه

ص: ۱۳۶

در اعتقاد به غیبت امام دوازدهم به خوبی نشان دهنده ی این تحول است. (۱) وی که در ابتدا محدث بود به متکلم شیعه معروف شد و نخستین فقیهی بود که در اجتهاد ممارست کرد. پس از وی شیخ طوسی به تدوین فقه استدلالی پرداخت.

شاید بتوان گفت مهمترین عاملی که چنین مجوزی را به فقها تفویض می کرد، وجود احادیثی از ائمه به ویژه امام دوازدهم مبنی بر نیابت عام فقها در عصر غیبت بود. بدین سبب فقها نیز موقعیت جدید خویش را بر مبنای همان احادیث استوار کردند.

امام دوازدهم در پاسخ اسحاق بن یعقوب از طریق سفیر دوم توقیعی به شرح زیر صادر فرمودند:

در رویدادهای روزگار به راویان احادیث ما مراجعه کنید؛ زیرا آنان حجت من بر شما و من حجت خدا بر آنان هستم. (۲)

ص: ۱۳۷

۱- محمد بن ابراهیم نعمانی، کتاب الغیبه، تهران، دارالکتب اسلامیه، ۱۳۵۹، صص ۱۹۸، ۲۲۸، ۲۹۴ و ۳۲۰.

۲- الشیخ محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، الجزء الثالث والخمسون، دار احیاء التراث العربی - بیروت - لبنان، ۱۴۰۳ هـ.ق، ص ۱۸۱.

طبرسی نیز احادیثی قریب به همین مضمون را از امام دوازدهم × نقل می کند: (۱)

اما از میان فقها و عالمان دین، آن کس که بر نفس و امیال نفسانی مسلط باشد و خود را از گناه و انحراف مصون دارد، دین خود را پاس دارد و بر هوی و هوس خویش پانهد و تنها مطیع و فرمانبردار دستورات الهی باشد، بر مردم است که از وی پیروی کنند.

روایتی نیز از امام دهم × به این موضوع تصریح نموده است:

پس از غیبت قائم ما، گروهی از علما مردم را به اعتقاد به امامت او فرا می خوانند و با استفاده از حجت‌های ربانی از دین او دفاع می کنند، تا مؤمنان ضعیف النفس را از وسوسه های شیطانی و پیروی ابلیس، یا از فریب کاریهای ضد علوی باز دارد. اگر این علما نباشند همه از دین خدا منحرف خواهند شد. (۲)

ص: ۱۳۸

۱- العلامة ابن منصور الطبرسی، الاحتجاج، تحقیق: ابراهیم بهادری و محمّد هادی، ج ۲، انتشارات اسوه، الطبعة الاولى، قم،

۱۴۱۳ هـ. ق، ص ۵۱۱ به بعد.

۲- همان، ج ۲، ص ۵۰۲.

از متن احادیث مذکور بر می آید که فقهای حق نیابت عام را دارا هستند که واجد دو ویژگی خاص باشند و این دو ویژگی در وجود آنان مبرز و محرز باشد؛

۱- فقیه بودن و آگاهی کامل از قوانین اسلامی؛

۲- دارای ملکه عدالت باشند.

نتیجه آنکه ملاک نیابت عام امام داشتن مستلزم آن نیست که فقها از نسل و نژاد خاصی باشند؛ مثلاً از نسل امام علی × باشند؛ بلکه آنچه اعتبار دارد شخصیت علمی و معنوی فقیه است که می بایست مد نظر قرار گیرد و دو خصلت مذکور را دارا باشد. مفهوم نیابت عام فقها، آن چنان در میان امامیه بسط و نفوذ یافت که تعداد زیادی از فقهای بعدی، همچون محقق حلی (م ۶۷۶) اختیار تام نیابت امام غایب را برای فقیه قائل شد. وی به عنوان فقیه این حق را به خود داد تا در سهم امام تصرف کند و حال آنکه فقهای همچون شیخ مفید تنها حق تصرف در سهم سادات را برای خود قائل بودند. (۱)

وی استدلال می کند از آنجا که حکم خدا در عصر غیبت تعطیل بردار نیست و قسمت نخست خمس (سهم امام) واجب است؛ بنابراین در زمان غیبت نیز می بایست دریافت و توزیع شود. همچنین در ادامه حکم می دهد که

ص: ۱۳۹

۱- جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ص ۲۳۱.

آن کس که اختیار سهم امام را بر طبق نیاز سادات دارد باید نیابت امام را در امور فقهی نیز عهده دار باشد.

گسترش اختیارات فقهای امامیه در نتیجه طولانی شدن غیبت امام[×] عامل مهمی در وحدت جامعه امامیه بود. همچنان که پس از رحلت هر امام، امامیه به فرق گوناگون انشعاب یافتند، این روند در زمان شهادت امام

یازدهم در سال ۲۶۰ هـ.ق به اوج خود رسید به طوری که پیروان این حضرت به ۱۴ گروه تقسیم شدند. (۱)

اگرچه تا سال ۳۲۹ هجری، امام غایب از طریق چهار تن از یارانش به عنوان نواب اربعه با جامعه شیعی ارتباط داشت و شیعیان به واسطه آنان، پاسخ پرسشها و معضلات فکری و سیاسی خویش را از امام دریافت می کردند؛ اما علی رغم تلاشهای فراوان نواب اربعه برای ایجاد آمادگی در میان جامعه امامیه به منظور ورود به دوره غیبت کبرا، با آغاز این دوره بیشتر جامعه شیعی و عالمان شیعی دچار حیرت و سردرگمی شدند. (۲)

از این رو عالمان و فقهای شیعه در سده های چهارم و پنجم به نگارش آثار

ص: ۱۴۰

۱- حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، چاپ دوم، بیروت، منشورات دارالاضواء، ۱۴۰۴ ه ق، ص ۹۶.

۲- ([۱]). محمد بن ابراهیم نعمانی، کتاب الغیبه، تهران: دارالکتب اسلامیه، ۱۳۵۹.

کلامی در زمینه غیبت روی آوردند تا از یک سو پاسخگوی مشکلات اعتقادی جامعه شیعی باشند و از دیگر سو در برابر دیگر فرقه ها و مذاهب اسلامی از اندیشه ی اعتقاد به امام غایب دفاع کنند.

با آغاز عصر اجتهاد و به نقد کشیده شدن گرایش فقهی حدیثی و نیز شیوه قیاسی دامنه ی اختیارات فقها گسترش بیشتری یافت و زمینه های انتقال کارکرد دینی و فقهی امام معصوم را به فقیهان هموار کرد و مجتهدان را در مسند مرجعیت اعتقادی و مذهبی نشانده؛

اما با تلقی ویژه ای که امامیان از امامت معصوم در ساحت سیاسی داشتند، بن بست انتقال کارکردهای سیاسی و حکومتی امام به فقیهان همچنان حل ناشدنی می نمود؛^(۱) زیرا امامت سیاسی جامعه شیعی با دو ویژگی عصمت و نص، پیوند ناگسستنی داشت و هر حکومتی جز حکومت معصوم به عنوان حکومت جور تلقی می شد، از این رو در غیبت امام معصوم^x، هیچ گونه بدیل و مشروعی برای آن یافت نمی شد^(۲) و عالمان و فقهای امامیه تنها توانستند مرجعیت دینی و مذهبی جامعه ی امامیه را عهده دار شوند.

ص: ۱۴۱

۱- سید هاشم آغاچری، مقاله مبانی «رفتار سیاسی عالمان شیعی امامی» یادنامه خاتمی، مجموعه مقالات، به اهتمام محمدتقی فاضل میبدی، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا^x، چاپ اول، قم، ۱۳۷۶؛ ص ۱۸۸.

۲- همان، ص ۱۸۸.

جنبش تشیع تا پایان قرن اول هجری تنها جریانی سیاسی ضد نظام اموی شناخته می شد^(۱) اما به مرور از اوائل قرن دوم مکاتب حقوقی و فقهی اسلامی رو به شکل گرفتن نهاد و مکتب تشیع به تدریج به صورت مکتب حقوقی مشخص و متمایز درآمد و اصول نظری و نهادهای اجتماعی به صورت یک جامعه استقرار یافته شکل گرفته بود.

بخش بزرگی از معارف کلامی و فقهی که به شکل روایات از امام محمدباقر[×] و امام صادق[×] و به میزان کمتری از امام کاظم[×] در کتاب ها و مجموعه هایی به وسیله ی دانشمندان شیعه تدوین شده بود، جامعه شیعه را از نظر علمی خودکفا می ساخت. تنها در موارد نادری که مسئله ای مستحدثه پیش می آمد یا در اخبار و روایات منقول از ائمه پیشین تعارض یا در تفسیر میان دانشمندان اختلافی حاصل می شد، مردم حکم واقعی مسئله را از ناحیه مقدسه استفسار می کردند.^(۲)

ص: ۱۴۲

۱- حسین مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، امریکا، نیوجرسی، نشر داروین، ۱۳۷۴ش، ص ۶.

۲- همان، ص ۱۸.

امامان نخستین شیعه تا روزگار امام صادق* از پیروان خویش خمس نمی ستانند. از آن جهت که اعتقاد عمومی بر آن بود که این مالیات را قائم آل محمد | پس از تشکیل دولت، دریافت خواهد نمود. (۱) ظاهراً دریافت نظام مند این مالیات به عنوان وظیفه ای شرعی و همگانی در سال ۲۲۰ هجری آغاز شد؛ (۲) هر چند نظام وکالت نخست به وسیله امام کاظم* بنیان گذاری شد (۳) و وکلای امام کاظم* در تمام شهرهایی که شمار زیادی از شیعیان سکونت داشتند، حضور داشتند؛ مانند عثمان بن عیسی در مصر (۴) و حیان السراج در کوفه (۵)، زیاد بن مروان القندی در بغداد (۶).

اینان وجوه دریافتی را با عناوین مختلف مانند زکات جمع آوری می کردند.

امام رضا* نیز تشکیلات منظمی را که پدرش ایجاد کرده بود، حفظ

ص: ۱۴۳

۱- همان، ص ۲۰.

۲- همان، ص ۲۱.

۳- همان.

۴- ابی جعفر محمد بن الحسن بن الطوسی، اختیار المعرفه الرجال، تصحیح و مقدمه حسن المصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد،

۱۳۷۴، صص ۵۹۸-۵۹۹.

۵- . همان، ص ۴۵۹.

۶- همان، صص ۴۶۶-۴۶۷.

کرد و وکلایی از جانب خود در همه نقاط نصب نمود. (۱) این تشکیلات تا دوران امامت آخرین امام همچنان در حال توسعه و تکامل بود. امام جواد[×] نیز علاوه بر وکلای ثابت و مقیم گهگاه نمایندگان ویژه و سیاری به جوامع شیعه می فرستاد که وجوه شرعی جمع آوری شده نزد وکلای مقیم را اخذ و به ایشان برسانند، که در منابع رجالی شیعه اسامی برخی از آنان ذکر شده است. (۲)

نهاد وکالت در زمان امام هادی[×] به نهایت رشد خویش رسید. امام خود شخصاً بر این نهاد نظارت داشت و پیوسته

دستورالعمل هایی به جامعه شیعه در نقاط مختلف می فرستاد که وجوه شرعی و حقوق مالی مربوط به امام را به نمایندگان پرداخت کنند که در متن دستورالعمل نام برده می شدند. (۳)

وکلای اخذ وجوهات شرعی به صورت گروه هایی زیر نظر یک سر وکیل ارشد که مسئولیت بخش بزرگی از سرزمین های اسلامی را عهده دار بود، کار می کردند. (۴)

ص: ۱۴۴

۱- همان، صص ۵۰۷ و ۵۰۶.

۲- همان، ص ۵۹۶.

۳- همان، ص ۵۱۴-۵۱۳.

۴- همان، صص ۳۴۴-۵۱۴ و ۵۱۳.

مالیات خمس که به عنوان واجب مالی از این زمان به طور منظم و سالیانه از تمامی درآمد خالص شیعیان مطالبه می شد، سؤالات فراوانی را در اذهان شیعیان برانگیخت. و کلاسی ارشد امام نیز سؤالات را به امام گزارش می دادند و پاسخهای استفسارات را دریافت می نمودند؛ ابراهیم بن محمد همدانی - وکیل منطقه همدان(۱)، علی بن مهزیار سروکیل اهواز(۲)، و ابی علی بن راشد(۳) سروکیل عراق و اسامی دیگر و کلا و کارگزاران ارشد امام در منابع تاریخی شیعه آمده است.(۴) بزرگانی که در توثیقات امام به ثقه و نظایر آن ملقب شده اند، در رابطه با قابل اعتماد بودن آنان در امور مالی است؛ مانند ایوب بن نوح بن دزاج نخعی نماینده امام در بغداد(۵) و احمد بن

اسحاق اشعری قمی نماینده امام در قم.(۶)

پس از دستگیری امام هادی× به دستور متوکل عباسی (۲۳۲-۲۴۷) در

ص: ۱۴۵

-
- ۱- رجال کشی، صص ۶۱۲، ۶۱۱.
 - ۲- همان، ص ۵۴۹.
 - ۳- همان، صص ۵۱۲، ۵۱۴.
 - ۴- همان، صص ۶۱۲، ۵۷۲، ۵۲۵، ۵۱۴.
 - ۵- همان، ص ۵۱۴.
 - ۶- حسن بن محمد بن حسن قمی، تاریخ قم، ترجمه حسن بن حسن بن عبدالملک قمی، تصحیح و تحشیه جلال الدین طهرانی، صص ۴۹۹-۴۹۸.

سال ۲۳۳، ایشان را به سامرا منتقل کردند و زیر نظر گرفتند. در این دوره وکلای امام کانال عمده ارتباطی شیعیان با امام خود بودند. (۱)

دوره متوکل سخت ترین روزگار شیعه در عصر عباسیان بود؛ آنان شیعیان را از تمامی مناصب رسمی دولتی طرد و از نظر اجتماعی منزوی کردند (۲)؛ آنان اخراج «ابن زیات» وزیر و همکارانش و اسحاق بن ابراهیم، حاکم سامرا و سیروان در استان جبل (۳) را از مشاغل خود عزل و جُرجرائی و ابن خاقان را که گرایش های افراطی به اتخاذ سیاستهای ضدشیعی داشتند (۴) به جای آنان منصوب کردند.

ابوالفرج اصفهانی می نویسد:

متوکل علویان را در تنگنای اقتصادی قرار داد و به طور رسمی هر گونه کمک و نیکی در حق آنان را ممنوع و متخلفان را مجازاتی سخت و کیفری سنگین می داد. (۵)

ص: ۱۴۶

۱- رجال کشی، ص ۵۸۰-۵۸۱.

۲- ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، چاپ، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

۳- محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۷، ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، بی جا، اساطیر، ۱۳۶۲، ص ۳۲۹.

۴- همان، ج ۲، ص ۵۱۵.

۵- ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، شرح و تحقیق سید احمد صفر، قم، منشورات رضی، ۱۴۱۴ هـ-ق، ص ۵۹۹.

اقدامهای ضدشيعی او تا آنجا بود که عواطف مذهبی شيعيان نیز از تعرض او در امان نماند. او قبر سومين امام شيعيان را به کلی ويران کرد و به دستور او آنجا را شخم زده، کشت نمودند. (۱)

بسیاری از رجال و بزرگان شيعه که برخی نیز از وکلای امام بودند، زندانی و بعضی نیز اعدام شدند؛ عیسی بن جعفر بن عاصم پس از سیصد ضربه تازیانه کشته شد و به دجله انداخته شد و ابن بند که با عمود شکنجه و کشته شد و ابی علی بن راشد در نتیجه سقوط از ارتفاع توسط مأموران متوکل کشته شد. (۲)

در همین زمان انتقادات شدید و فراوانی نیز از سوی علما و نویسندگان زیدی، به دلیل اخذ مالیات خمس درآمد از شيعيان به امام هادی × وارد شد؛ رساله الرد علی الروافض (۳) و کتاب الاشهاد ابوزید علوی که ابن قبه در کتابش با عنوان نقض کتاب الاشهاد بدان پاسخ گفته است. (۴)

در دوران امامت امام حسن عسکری × نیز که جامعه شيعه دوران سختی

ص: ۱۴۷

۱- تاریخ طبری، ج ۱۱، ص ۴۴.

۲- رجال کشی، ص ۶۰۳.

۳- حسین مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزد پناه، ص ۲۵.

۴- همان، ص ۲۵.

را می گذرانید، امام بر اهمیت پرداخت وجوه شرعی به وسیله ی شیعیان به منظور تأمین نیازمندی های جامعه شیعه تأکید شدید فرمودند. در یکی از نامه هایشان خطاب به یکی از بزرگان، از جامعه شیعه نیشابور به دلیل سهل انگاری و نامنظم پرداختن وجوهات شرعی گلایه فرموده است. (۱)

امام در پایان نامه چند تن از وکلای خویش را که در درستی و امانتداری مورد اعتماد کامل بوده اند ستوده است. با وجود این برخی از وکلای امام یازدهم[×]، پس از شهادت آن حضرت در اموال مردم اختلاس کردند و بعضی دیگر که از طرف امام وکالت نداشتند، دعوی نمایندگی کرده، به سوء استفاده های مالی از وجوه شرعی پرداختند. (۲) از جمله افراد بسیار مؤثق نزد امام هادی و امام حسن عسکری^۳ عثمان بن سعید بود. وی در ۱۱ سالگی در منزل امام هادی[×] آغاز به کار کرد و بعدها دستیار اصلی امام شد. پس از دستگیری و انتقال امام هادی[×] به سامرا همراه ایشان بود و پس از شهادت ایشان به عنوان دستیار عمده و کارپرداز اصلی و رئیس امور مالی و دفتری امام عسکری[×] نصب شد و پس از شهادت ایشان نیز به عنوان نایب امام دوازدهم[×] به دریافت وجوه از شیعیان اقدام نمود. (۳)

ص: ۱۴۸

۱- رجال کشی، صص ۵۷۵-۵۸۰.

۲- رجال کشی، صفحات ۵۳۷ و ۵۳۶ - ۵۷۳ و ۵۷۴.

۳- همان، صفحات ۵۸۰ و ۵۲۶ و الغیبه شیخ طوسی، ص ۲۱۵.

پس از درگذشت عثمان بن سعید فرزندش محمد و سپس دو تن دیگر عهده دار این امر مهم بودند. سرانجام با درگذشت آخرین وکیل دفتر مراجعات امام، نهاد وکالت نیز به کار خویش خاتمه داد و دوره غیبت کبرا آغاز شد.

نقش نهاد وکالت در سازمان دهی اجتماعی امامیه

نظام وکالت که به وسیله ی امام کاظم ×

بنیان گذاری شد،(۱) از این زمان تا پایان غیبت صغرا نقش مهم و تعیین کننده ای در سازمان دهی و تکامل تدریجی و درونی جماعت امامیه داشت؛ به ویژه در دوران غیبت صغرا که امام دوازدهم × فعالیت های خود را در خفا دنبال می کرد و پیروان خویش را به وسیله ی چهار نماینده برگزیده خود رهبری می نمود.

وظیفه عمده نواب چهارگانه که پیش از این به وسیله ی امامان پیشین نیز انجام می گرفت، پنهان ساختن نام و محل زندگی امام از دشمنان و حتی شیعیان بود تا آنان را از فشار عباسیان مصون دارند؛ در عین حال بر

ص: ۱۴۹

۱- (حسین مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ص ۲۱.

سفیر لازم بود وجود امام را برای هواداران مورد اعتماد به اثبات

برساند؛^(۱) زیرا این امر جماعت امامیه را از انشعابات بیشتر مصون نگه می داشت. بدین منظور و کلاسی امام آن دسته از گفتارهای پیامبر^ص و ائمه^ع را به کار می گرفتند که دلالت دارد مجموعه امامان به دوازده ختم می شود و آخرین آنان از دیده ها مستور خواهد گشت؛ همچنین وجوهاتی را که امامیه پیش از این به ائمه^ع می پرداختند، جمع آوری و دریافت می کردند. آنان برای وصول این وجوهات گاه به اعجازهایی برای اثبات حقانیت خویش دست می زدند.

به اعتقاد امامیه کسی که خود را سفیر امام معرفی می کرد و قادر به انجام دادن معجزه نبود، درباره امام دروغ گفته بود و از سازمان و کالت اخراج می شد.^(۲)

در عصر غیبت صغرا که تنها عامل برقراری ارتباط میان امام و شیعیان و کلا- و نواب بودند، علاوه بر دریافت و پرداخت وجوهات شرعی، پرسش از مسائل

ص: ۱۵۰

-
- ۱- جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم^ع، ترجمه آیت اللهی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۶ ش ص ۱۴۰.
 - ۲- محمد بن علی بن الحسین بابویه شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، قم، مؤسسه نشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ه-ق.

شرعی مستحدثه، کلامی و اعتقادی و عرضه نمودن نامه ها به محضر امام[×]، دریافت پاسخ و ارسال پیام های شفاهی و نیز اخراج توقیعات از مهمترین کارکردهای نهاد وکالت بود.

عملکرد موفق علمای امامیه در دوران غیبت صغرا در رهبری امور دینی امامیه امکان تفویض برخی اختیارات امام را به آنان فراهم کرد به ویژه که امام دوازدهم[×] در یکی از توقیعات خود به سفیر دوم، به وضوح با ارجاع عامه امامیه به علما نوعی وکالت عام را بر عهده آنان می گذارد؛^(۱) اما هرگز خود را در مقام حاملان جانشینی امام معصوم قرار ندادند و از این رو در صدد تبیین وظایف و نحوه عملکرد حکومت های مشروع ممکن در عصر غیبت بر نیامدند، حتی پس از به قدرت رسیدن آل بویه که ادعای بازگرداندن خلافت را به امام در صورت ظهور او مطرح کرده بودند.

دلیل این امر در نگرش امامیه به مسئله امامت نهفته است؛ آنان صرف نظر از مقام معنوی امام و واسطه فیض بودن او برای مخلوقات، استوانه حکومت و محور سیاسی قدرت را ویژه امام معصوم می دانند و از این منظر امامت به معنای رهبری مقتدرانه و عقلایی جامعه در تمام زمینه هاست و از آنجا که

ص: ۱۵۱

۱- شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۷۶ ش، ص ۴۴۰.

ویژگی های امام، انتخاب بر اساس نص و عصمت خاص وی است و «عدل» که خصوصیتی پیوسته و همیشگی با عصمت و نص است، بنابراین هر نوع قدرت و اقتداری جز به دست امام معصوم نامشروع شناخته می شود.

از سوی دیگر امامیه به دلیل محروم ماندن از رهبری امام معصوم^x در عصر غیبت ناگزیر به حل و فصل مسائل سیاسی - اجتماعی - اقتصادی خود بر اساس آموزه های شریعت بودند.

از این رو فقها با تثبیت سازمان اجتهاد در فقه، به فقه مشارکتی - نحوه مشارکت امامیه در امور عامه - بر اساس اصل نیابت عام از جانب امام معصوم^x روی آوردند و از پرداختن به فقه حکومتی صرف نظر کردند.

ص: ۱۵۲

بخش سوم: ایدئولوژی های رایج عصر غیبت و رابطه ی آن با رفتار سیاسی علما

اشاره

ص: ۱۵۳

فصل نخست: جریانهای فقهی شیعه

در این قسمت برآنیم با معرفی جریانهای فقهی شیعه که بخش مهمی از زمینه های عملی را تشکیل می دهند، به تبیین نزدیک به واقعی از عملکردهای سیاسی علمای امامیه دست یابیم.

گروه نخست که از آن به گرایش فقه حدیثی - اهل حدیث - یاد می کنیم دست یابی به احکام الهی و وظایف مکلفان را تنها در رجوع به کتاب و سنت و جمع آوری و نقل احادیث جست و جو می کرد و از کاوش و تبیین احکام فقهی جز با الفاظی که در نصوص آمده بود، هراس داشت و با هر گونه تأویل و تفسیر در احادیث مخالف بود و غیر این طریق را، ناروا و نامشروع می دانست و با برداشت از ظاهر لفظی حدیث، بدون تأمل و تفقه به یک آگاهی سطحی و پرتعارض در عرصه های فتوایی بسنده می کرد. مرکز مهم و اصلی این جریان، شهر قم بود.

سؤال اصلی مطرح در این زمینه این است که چنین عمل کردی مبتنی بر چه تفکر و تفسیری از دین و نصوص دینی است؟

ص: ۱۵۷

یکی از علل این امر حفظ اصل یقین در ارائه احکام الهی بود که لا-جرم به نقل روایات و احادیث منقول از معصومین[^] محدود می شد و هر گونه استخراج حکم جدید را بر اساس روشهای استنباط به دلیل تصرف عقل بشری و تضعیف عنصر یقین مردودی دانستند(۱) و با آن به مقابله می پرداختند. آنان تنها دغدغه ی خود را دریافت و فهم احکام اسناد داده شده به معصوم^x تلقی می کردند.

به عنوان دومین دلیل می توان گفت علمایی که به ظهور زود هنگام امام دوازدهم شیعیان اعتقاد داشتند و به عبارت دیگر قائل به نظریه «انتظار» بودند هر جانشینی را برای امام معصوم^x رد می کردند؛ حتی اگر آن جانشین فقیه عادل باشد؛ زیرا آنان عمل به اجتهاد و ادله ظنیه یا هر نوع تفسیری از نصوص و احادیث دینی را به منزله ی اجازه دخل و تصرف در وظایف امام معصوم^x که همان تشریح و توضیح احکام و شریعت بود، تلقی می کردند؛ در حالی که در اندیشه ی آنان تنها از راه اهل بیت[^] یعنی احادیث و اخبار وارده از آنان می توان به حقیقت احکام دین رسید. این گروه به روایاتی از ائمه[^] تمسک می کردند که عمل به رأی و قیاس

ص: ۱۵۸

۱- محمد کریمی زنجانی اصل، امامیه و سیاست در نخستین سده های غیبت، چاپ اول، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۸.

شخصی را در دین موجب هلاکت و گمراهی دانسته بودند(۱) و در این زمینه نیز کتابهایی در رد اصحاب اجتهاد نگاشتند. از جمله دو کتاب از سهل نوبختی در قرن سوم هجری با عناوین «ابطال القیاس» و «نقض اجتهاد الرأی»؛ همچنین خواهرزاده وی حسن بن موسی نوبختی نیز کتابی در همین زمینه نوشت که همه این کتابها در زمینه عمل به اخبار وارده نوشته شده و مضمون آنها باب اجتهاد - (قیاس، قیاس به رأی علمی و استنباط روح شرع مقدس برای فتوا دادن در مسائل مستحدثه) - بود.

محمد بن یعقوب کلینی از موفق ترین و برجسته ترین این جریان در کتاب الکافی به نقل از امام صادق × می نویسد:

مداومت در کار و آثار و سنن برای رضای خدا هر چند کم باشد از اجتهاد در بدعتها و تبعیت کردن از هوی بهتر و برتر است (۲)

محمد بن النعمانی نیز در تفسیرش به نقل از امام صادق × می نویسد:

و اما جواب کسانی که قائل به اجتهاد هستند، فکر

ص: ۱۵۹

۱- صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، صححه و علق علیه علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۷۹ هـ.ق، ص ۳۴۲.

۲- همان، ج ۱، صص ۶۴ و ۱۰۰.

می کنند که هر مجتهدی مصیب است و... حال آنکه علمای طرفدار اجتهاد ادعا ندارند که به حقیقت به همان صورتی که نزد خداوند است، رسیده اند. (۱)

پس از کلینی، ابوجعفر محمد بن علی بن موسی بن بابویه قمی از محدثان طراز اول است که از او به عنوان بنیان گذار فقه حدیثی و رئیس محدثان یاد می شود (۲)، وی مطرح ترین محدث این جریان است. مهمترین اثر بازمانده از وی، من لا یحضره الفقیه مشتمل بر ۵۹۹۸ حدیث است که از طریق ۵۰۰ راوی در باب مسائل فقهی نگاشته شده است. اصل مهم معرفت شناختی مکتب فقه حدیثی، تقدم نقل بر عقل است و اعتقاد به اینکه عقل صلاحیت و توان لازم برای ورود به وادی شریعت را ندارد، سیاست نیز بر طبق این روش تابع متون و روایاتی است که از سوی ائمه معصوم^ع صادر شده و وظیفه عالم دینی در این حوزه تنها احکام مربوط به سیاست است.

با وجود چنین جوّ عامی در آن زمان، تلاشهای علمایی چون حسن بن عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی در قرن چهارم هجری برای گشودن باب اجتهاد با شکست روبه رو شد؛ زیرا بیشتر علما اجتهاد را مابین نظریه «امامت

ص: ۱۶۰

۱- احمد کاتب، تطوّر الفكر السياسي الشيعي من الشوری الی ولایه الفقیه، ص ۲۷۷.

۲- مجید عارف، تاریخ عمومی حدیث، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۷، ص ۳۷۰.

الهی» تلقی می کردند که هر گونه تشریح و اجرای احکام را منحصر در ائمه^ع می دانست.

همچنان که شیخ صدوق با تکیه بر حدیث ثقلین تأکید کرد که علم اهل بیت^ع علم یقینی و منعکس کننده مراد خداوند و مانند علم رسول الله^ص است که مبتنی بر استخراج و استنباط و استدلال نیست و امکان ندارد غیر از اهل بیت^ع قادر به استنباط و معرفت و تأویل قرآن باشند. (۱۱)

التزام اهل حدیث بر اندیشه ها و آرای خویش همراه با طولانی شدن غیبت امام و فقدان هر گونه تماس و ارتباط با امام معصوم^ع بحرانهای شدیدی را در زمینه های کلامی و عقیدتی و مسائل مستحدثه پدید آورد. از این رو برخی از راویان حدیث به سوی تأسیس سازمان اجتهاد در فقه کشیده شدند.

همچنان که گفته شد، نخستین عالمان پس از غیبت کبرا عمل اجتهادی خارج از نصوص را حرام می دانستند و اجتهاد این عده که بعدها «اخباریون» نام گرفتند تنها بر اساس نصوص بود و درباره ی ترجیح میان نصوص و معرفت عام و خاص و مطلق و مقید و از این قبیل امور بود؛ اما بنا بر وضعیت مذکور علمای امامیه وادار به تغییراتی در چگونگی گشایش باب اجتهاد شدند.

نخستین کسانی که اقدام به گشودن باب اجتهاد کردند، حسن بن عقیل

ص: ۱۶۱

عمانی و محمد بن احمد بن جنید اسکافی - از اساتید شیخ مفید - بودند. اینان نیز بر احادیثی از ائمه[ؑ] تکیه کردند که عمل اجتهاد را تأیید می کرد.

شیخ حر عاملی به نقل از امام صادق[ؑ] می نویسد:

بر ماست که اصول را به شما بیاموزیم و بر شماست که تفریع و بحث در فروع کنید یا حدیثی از امام رضا[ؑ] که قریب همین مضمون است: بر ماست که اصول را به شما بگوییم و شما باید در فروع بحث کنید. (۱)

همچنین به توقیعی که صدوق از امام زمان در کمال الدین روایت می کند نیز استناد جستند؛ «اما در حوادث واقعه، به راویان احادیث ما رجوع کنید.» (۲)

اما ابن جنید عقل را بیش از حد در استنباط احکام دخالت می داد و در کتابهای او احکامی وجود داشت که منشأ آنها ظن و قیاس بود و با احکامی که دلیلشان در روایات آمده بود، یکجا آورده شده بود. وی بر اخبار آحاد نیز تکیه می کرد و آنها را حجت می دانست. این شیوه که بعدها به وسیله اندیشمندان دینی به گرایش قیاسی شهرت یافت، مورد انتقاد بیشتر علمای امامیه واقع شد.

ص: ۱۶۲

۱- شیخ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، قم، مؤسسه آل البیت، ۱۳۷۴ ش، ص ۶۱.

۲- همان، ص ۴۴۰.

شیخ مفید از علمای اصولیین درباره ی روش ابن جنید می نویسد:

... اما کتب ابوعلی بن جنید با احکامی پر شده است که در آنها به ظن عمل کرده و مذهب مخالفان و قیاس را به کار گرفته است. پس بین منقول از ائمه[^] و بین آنچه با رأی خود تقلید کرده، خلط نموده و این دو صنف را از هم منفرد نگردانیده است. اگر منقولات را از رأی خود تفکیک می کرد در آن حجت نبود؛ زیرا او در اخبار بر نقل متواتر اعتماد نکرده و تنها بر اخبار آحاد تکیه کرده

است. (۱)

اما میان روش فقهی اصولیین (نخستین آنها، شیخ مفید) با ابن ابی عقیل تفاوت چشمگیری دیده نمی شود؛ زیرا وی همانند شیخ مفید دارای روش اجتهادی بوده و مسائل اصولی را از مسائل فقهی جدا کرد و کتابی اصولی با نام «المستمسک بحبل آل رسول» نگاشت. ابن ابی عقیل، عقل را در استنباط احکام به عنوان منبع معرفی نمود و در عین حال بسان ابن جنید افراط نکرد تا مورد

ص: ۱۶۳

۱- مصنفات شیخ مفید، المسائل السرویه شیخ مفید، ج ۷، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق، ص ۷۳.

حمله‌ی علمای امامیه قرار گیرد؛ بلکه حتی مورد ستایش شیخ مفید نیز قرار گرفت. نجاشی درباره‌ی وی می‌نویسد:

سمعت شیخنا ابا عبدالله، (شیخ مفید)، یكثر الثنا علی هذا الرجل (۱)

تفاوت عمده میان این دو این است که ابن ابی عقیل منهج فقه اجتهادی را بنیان نهاد و سپس شیخ مفید آن را پرورش داد و سبک جدیدی در تفریع اصول و تطبیق با اصول پدید آورد؛ اگر چه برخی بر این عقیده اند که مفید نیز در آغاز از علمای مخالف اجتهاد بود. (۲)

صاحب کتاب «المسائل الصاغانیه» رأی عمانی و ابن جنید را رد کرد اما آنچه به طریق صواب نزدیکتر می‌نماید، این است که او از شیوه‌ی قیاسی که قیاس و استحسان را در دستیابی به فروع و احکام دینی به کار می‌بردند، انتقاد داشت.

گرایش اجتهادی نه تنها شیوه‌ی قیاسی؛ بلکه گرایش فقهی حدیثی را

ص: ۱۶۴

۱- ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن العباس النجاشی الاسدی الکوفی، رجال نجاشی، تحقیق السید موسی الشبیری الزنجانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ص ۴۸.

۲- احمد کاتب، تطور الفكر السیاسی الشیعی من الشوری الی ولایه الفقیه، الطبعة الاولی، دارالشوری للدراسات والاعلام، ۱۹۹۷ م، ص ۳۲۶.

نیز به نقد کشید و با تکیه بر عنصر عقل، استناد به ظواهر آیات الهی و نیز قیاس را رد نمود و با نگرش عقل گرایانه و تأمل در احادیث وارده، سره را از ناسره تشخیص داد و به رفع تعارضهای ظاهری میان احکام عقلی و امور شرعی پرداخت.

شیخ مفید برای نخستین بار در میان علمای امامیه اصول اجتهادی و به اصطلاح امروزی «روش شناسی فقه» را به وجود آورد و در کتابی با عنوان التذکره بأصول الفقه تدوین نمود که بعدها با گسترش و تبویب اصولی به نام «علم اصول فقه» از ارکان معرفتی فقه و احکام شناسی قرار گرفت.

همچنین وی در منزلت و اهمیت عقل در استنباط فقهی که وجه تمایز مکاتب قبله و شیوه ی اجتهادی اوست، عقل را بی نیاز از شرع نمی داند و تأیید آن را به وسیله ی سمع لازم می داند.

وی در کتاب مختصر کتاب اصول فقه مینویسد:

فاما القول فی الخطر والاباحه فهو ان العقول لامجال لها فی العلمه باباحه مایجوز ورود السمع فیها باباحه، ولا يحظر مایجوز وروده فیها بحظره، و لكن العقل لم ینفک قط من السمع باباحه وحظر ولو اجبر الله تعالی العقلاء حالا واحده من سمع، لکان قد اضطرهم الی مواقعه ما یقبح فی عقولهم

ص: ۱۶۵

من استباحه ما لا سبيل لهم الى العلم باباحه من خطره، والجاهمه الى الحيره التي لا يليق بحكمه. (۱)

عقل توان این را ندارد که به محرّمات و مباحات راه پیدا کند و هر آنچه درباره ی محرّمات و مباحات گوید باید از سوی سمع مورد تأیید قرار گیرد. در نتیجه اگر خداوند بفرماید: شما از سمع بی نیازید و باید با عقل احکامتان را به دست آورید، این مضطر نمودن انسان است به کاری که عقل آن را قبیح می داند؛ زیرا عقل توان راه یابی به محرّمات و مباحات را ندارد و معنای آن سوق دادن انسانهاست به حیرتی که در شأن حکمت خداوند نیست.

از این عبارات می توان نتیجه گرفت که عقل می تواند یک منبع در کنار دیگر منابع قرار گیرد؛ البته نه به آن معنا که عقل در همه جا - حتی هنگامی که روایاتی قطعی السند و قطعی الدلاله در دسترس است - حکم متعارض لحاظ کند، بلکه عقل در نبود نص یا مجمل بودن آن یا تعارض میان نصین مثل استصحاب و برائت که به اصول عملیه معروف اند، کاربرد دارد یا

ص: ۱۶۶

۱- مصنفات الشیخ مفید، التذکره باصول الفقه، ج ۹، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق، ص ۴۳.

قواعدی که ریشه در احکام بدیهی عقلی دارند مانند بحث اجتماع امر و نهی و... و اینکه آیا امر به شیئی نهی از ضد که در اصول به غیرمستقلات عقلیه معروف است، می نماید یا خیر؟ یا مواردی که عقل ما را به نحوه ی استفاده از قواعدی برای استنباط حکم از دیگر منابع رهنمون می کند مانند بحث اوامر و نواهی و مطلق و مقید، عام و خاص که در اصول مباحث «الفاظ» نامیده می شود.

نتیجه بحث آنکه مفید از عقل هم به عنوان منبع و هم به عنوان ابزار استفاده کرده است. این ابتکار وی در منهج فقهی اش او را قادر ساخت، حکم فروعاتی را که منصوص نبودند، روشن نماید.

شیخ مفید علاوه بر رد روش قیاسی، در حمله به اخباری مسلکان نیز می نویسد:

اصحاب اخباری مسلک ما، دارای ذهنی سالم ولی دور از تعمق بوده و بهره کمی از هوشیاری دارند و بدون دقت از کنار احادیث می گذرند و در سند آن نیز تأمل نمی کنند و حق و باطل آن را از هم جدا نمی سازند. [\(۱\)](#)

وی عقل گرایی را مخصوص عمومات نقلی می شمرد و دلیل نقلی مخالف

ص: ۱۶۷

۱- محمد بن محمد بن نعمان بغدادی، شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ مفید، قم، ۱۳۷۱، ص ۳۸.

عقل را مردود می‌داند. نوشته‌هایش در تمامی زمینه‌ها اعم از فقه، تاریخ و کلام در شمار برجسته‌ترین آثار شیعی دوره‌ی آل بویه محسوب می‌شود.

پس از مفید، سید مرتضی (متوفی ۴۴۰ هـ - ق) قول به اجتهاد را تنقیح و مکتب «اصولیه» را تأسیس و باب اجتهاد را به طور رسمی با نوشتن کتاب المبسوط فی فقه الامامیه گشود. (۱) پس از آن مدرسه اصولی حله و جبل عامل، کربلا، نجف و قم به وجود آمد. (۲)

کتاب سید مرتضی الذریعه الی اصول الشیعه، نخستین کتاب اصولی شیعی است که اقرار به مبدأ اجتهاد و قیاس می‌کند. وی در فصل خاصی با عنوان «فصل فی القیاس والاجتهاد والرأی ماهو؟» و «ما معانی هذه الفاظ؟» مینویسد:

قیاس؛ عبارت از اثبات حکمی با قیاس با حکم دیگر و برای آن شروطی است و ... اما اجتهاد: عبارت از بذل توان در به دست آوردن احکام، سپس استفاده از دلیل احکام، آن هم در وجه و صورت مشککش به قول ما

ص: ۱۶۸

۱- احمد کاتب، تطور الفكر السياسي من الشوری الی ولایه الفقیه، الطبعة الاولى، دار الشوری للدراسات و الاعلام، ۱۹۹۷م،

ص ۳۲۶.

۲- همان.

اهل اجتهاد مانعی ندارد که اجتهاد را عرفاً تفسیر کنیم و آن تأکید کردن روی ظنون و علامات در اثبات احکام شرعیه است بر خلاف (اخباریون) که به ادله رجوع نمی کنند اما رأی: عبارتست از مذهب و اعتقاد وقتی که مستند بر ادله باشد نه ظنون و علامات. (۱)

همچنین در فصل «فصل فی جواز التعبد بالقیاس» می نویسد:

اگر پذیرفتیم که قیاس شرعی ممکن است ما را به احکام شرعیه برساند، در این صورت قیاس حکم ادله شرعیه را پیدا می کند چه از نظر نص یا غیرنص، بعد از ثبوت این دلایل اگر کسی اجتهاد را منع کرد نباید به معارضه او توجه نمود.

اما کسانی که قیاس را رد کردند چون قیاس با ظن و گمان ارتباط دارد و ظن ممکن است درست یا نادرست باشد، به آنان باید گفت: بسیاری از احکام عقلیه و شرعیه

تابع ظن هستند. (۲)

ص: ۱۶۹

۱- سید مرتضی علم الهدی، الذریعه الی اصول الشیعه، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش، صص ۳۷۲-۳۷۳.

۲- همان، صص ۶۷۸ و ۶۷۹.

پس از اینکه سید مرتضی پایه و مشروعیت اجتهاد را تثبیت کرد و عمل به ظنون خارج از نصوص را جایز شمرد و آن را یک ضرورت در عصر غیبت دانست، به انتقادات (اخباریون) که تقلید و استفتاء مجتهدان را تحریم کردند، پاسخ داد و نوشت:

عده ای استفتاء را منع کردند و گفتند: عامی خود باید تحصیل علم کند و عالم به فروع باشد، مستفتی اگر به مفتی رجوع کند، راه استدلال را به وی می آموزد و بستگی به مستفتی دارد که تا چه اندازه احتمال خطا در مفتی می بیند که مانع پذیرفتن قولش می شود؛ زیرا تضمینی نیست که مفتی اقدام به قبیح نماید، میان امت چه قدیم و چه جدید بر وجوب مراجعه عامی به مفتی خلافی نیست و لازم است عامی سخن مفتی را قبول کند؛ زیرا وی به گُنه احکام حادثه آگاه نیست و کسی که با این امر مخالفت ورزد، خرق اجماع کرده است. (۱)

سید مرتضی به ظاهر جز اجماع دلیلی بر تقلید نیافت، این در حالی بود که میان علمای امامیه، (اخباریون و اصولیون) اختلاف بود و اخباریون اجتهاد و تقلید را مردود می دانستند.

ص: ۱۷۰

در اواخر قرن ششم هجری شیخ محمد بن ادریس حلی در مقدمه السرائر اجتهاد را تأیید کرد و نوشت: اگر هر سه منبع (کتاب، سنت و اجماع) مفقود شدند معتمد مجتهدان، عقل است. (۱)

محقق حلی جعفر بن الحسن، نظریه اصول اجتهادیه سید مرتضی را در کتاب معارج الاصول تأیید کرد و نوشت:

«احکام از ظواهر قطعی نصوص گرفته می شوند.»

وی نیاز احکام به اجتهاد را بر اساس مصالح و اهداف دانست و معنی اجتهاد را چنین شرح می دهد: «اجتهاد در عرف فقها عبارت است از تلاش در استخراج احکام شرعیه، روی این اصل استخراج احکام به این صورت دلیل شرعی و اجتهادی دارد؛ زیرا این گونه احکام بیشتر بر اساس اعتبارات نظری که از ظواهر نصوص گرفته شده، ساخته شده اند، چه دلیل آن قیاسی یا غیرقیاسی باشد» اما در پذیرش قیاس میان علما اختلاف است؛ بعضی تعبد به قیاس را از نظر عقلی منع کرده اند اما بیشتر قائل به جواز آن شده اند. مخالفان قیاس، می گفتند: اگر قیاس با عمومات کتاب و سنت مطابقت کند، نیازی به آن نداریم و اگر قیاس با آن ها منافات دارد، عمل به آن جایز نیست. در هر حال وی قیاس را مردود می داند.

ص: ۱۷۱

۱- محمد بن ادریس حلی، المحقق، لجنة التحقيق، الطبعة الثانية، الطبع مطبعة مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۰ هـ. ق، ص

محقق حلی در جدال با اخباریون که اجتهاد و تقلید را تحریم می کردند در «فصل فی المفتی و المستفتی» نوشت:

«برای عامی جایز است به فتوای عالم در احکام شرعیّه عمل کند.»^(۱)

اما اخباریون در پاسخ چنین استدلال کردند:

۱- «قوله تعالی {وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} ؛ {وَلَا تَقِفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} ؛ {إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا}

۲- عملی است نامطمئن که منجر به مفسده شده و به امری قبیح تبدیل شود؛ زیرا مفتی جایز الخطا و در هر امری که ایفا شود، احتمال خطا می رود در نتیجه، مفسده در عمل حاصل می شود.

۳- اگر تقلید در شرعیات جایز باشد در عقلیات هم جایز است.^(۲)

گشودن باب اجتهاد این شبهه را به وجود آورد که مردم نسبت به امام معصوم که عالم به علم الهی است و در غیبت به سر می برد، بی نیازند.

سید مرتضی برای جمع میان این دو، قاعده لطف را ابداع کرد. بدین معنی

ص: ۱۷۲

۱- المحقق حلی، معارج الاصول، قم، مؤسسه آل البیت، چاپ اول، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹۸.

۲- همان، ص ۱۹۸.

که امام[×] از پس پرده ی غیبت بر روند اجتهاد در عصر غیبت اشراف و اعمال نظر دارند و علمای امامیه را توجیه و تصحیح می کند و آنان را از اجتماع بر خطا باز می دارد. (۱)

شیخ طوسی نیز در کتاب عده الاصول و بحث درباره اجماع، نظریه لطف و رأی سید مرتضی را تأیید کرد. (۲) کراچکی - از علمای معاصر شیخ طوسی - نیز براساس همین نظریه، علما را از خطا و اشتباه مصون دانست و چنین توجیه کرد که وجود امام از پس پرده ی غیبت مانع از آن می شود که علما دچار خطا و فراموشی شوند، از آنجا که شاهد و عالم به اخبار آنان است، آنان را راهنمایی می کند و اگر نسبت به حق دچار اختلاف شدند دیگر تقیه ی امام و غیبت او جایز نبوده و خداوند سبحان امر به ظهور او می دهد؛ اما علمای متأخرتر این نظریه را رد کرده، گفتند: از آنجا که قول معصوم میان اقوال مخفی و پوشیده است، علما قادر به تشخیص و ضبط آن نیستند و این نظر که اگر علما بر خطا باشند بر امام واجب است که ظهور کند، قابل استناد نیست؛ زیرا همه علما بر این نظریه اجماع ندارند و شاید اقوال مخالف

این نظریه منقول از امام غایب باشد

ص: ۱۷۳

۱- سید مرتضی علم الهدی، الذریعه الی اصول الشیعه، ص ۶۳۸.

۲- عده الاصول، ج ۲، ص ۶۴.

تا امت بر خطا اجماع نکنند. بنابر این اجماع، دلیلی از ادله برای استنباط احکام به حساب نمی آید. (۱۱)

خلاصه آنکه باز کردن باب اجتهاد گامی بلند برای بیرون شدن از بحران خلأ رهبری دینی و دست یافتن به حکم مسائل مستحدثه بود؛ زیرا اعتقاد به تقیه و انتظار منفی و منتفی ساختن عمل اجتهاد، شیعیان را با بن بست های سیاسی و اجتماعی بسیاری مواجه می ساخت؛ به علاوه آنکه بسیاری از ابواب فقهی نیز لاینحل باقی مانده و تعطیل می شد.

گشودن باب اجتهاد باعث تحولات و تغییرات عظیم اجتماعی و هماهنگ با تغییرات زمان و مکان و پاسخگویی به مسائل روز شد و این هم به سهم خود موجب تغییرات ریشه ای و بنیادی در اندیشه امامیه شد و نظریه ی مشروع نبودن حکومت غیرمعصوم را تعدیل کرده، به نظریه جواز حکومت برای غیرمعصوم روی آوردند.

ص: ۱۷۴

۱- یوسف بن احمد البحرانی، الحدائق الناصره فی احکام العتره الطاهره، ج ۱، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا، صص ۳۵ - ۳۶.

منابع فقهی و کلامی اسلامی، منصب امامت را به صورت «ریاست عالی بر امور دین و دنیا» تعریف کردند^(۱). بدین ترتیب امام رهبر جامعه ی اسلامی، جانشین پیامبر^ص و سرپرست تمامی امور دینی و اجتماعی مسلمانان است.

موضوع بر حق بودن ائمه اهل بیت^ع از خلفا به مقام خلافت، نه تنها اعتقاد شیعیان بلکه بسیاری از هواداران اهل سنت نیز هست^(۲).

بنابر اعتقاد شیعیان با فراهم شدن شرایط و مقتضیات، امام آن دوره قیام کرده، حقّ تزییع شده ی خود را پس خواهد گرفت.

انتظار و اعتقاد به ظهور منجی انقلابی از خاندان پیامبر^ص از اواخر قرن

ص: ۱۷۷

-
- ۱- حسین مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزد پناه، ص ۹.
 - ۲- ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۱۲۰، به نقل از حسین مدرسی طباطبایی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۹.

اول هجری در همه ی قشرهای جامعه ی اسلامی به وجود آمده بود که او را با نام «قائم» می شناختند. (۱)

با ضعف نظام خلافت اموی و بالا گرفتن نارضایتی عمومی مردم از بنی امیه، در نخستین سالهای قرن دوم هجری، بسیاری از مردم امید داشتند رئیس خاندان پیامبر |

امام محمد باقر × قیام خواهد کرد. (۲)

دو دهه ی بعد امام صادق × نیز در وضعیتی که بسیاری آن را عالی ترین فرصت برای قیام می دانستند، از هر گونه اقدام سیاسی خودداری فرمود و به این انتظار چنین پاسخ داد که وی قائم منتظر نیست و قائم در آینده هنگامی که زمان کاملاً مناسب فرا رسد، ظهور و قیام خواهد کرد. (۳)

امام نه تنها خود مطلقاً از سیاست دوری می کرد (۴)، بلکه پیروان خود را نیز به شدت از هر عمل سیاسی منع می کرد. (۵)

ص: ۱۷۸

۱- همان.

۲- همان.

۳- همان، ص ۱۰.

۴- ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، شرح و تحقیق، سید احمد صفر، قم، منشورات رضی، ۱۴۱۴ ه، ص ۲۷۳.

۵- محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید، امالی، ج ۲، نجف، الحیدریه، ۱۹۶۲، ص ۲۸۰.

در چنین فضایی، واکنش هواداران امام متفاوت بود؛

برخی سکوت را برای امام حرام می دانستند^(۱)؛

برخی به شاخه‌ی حسنی دودمان پیامبر^(ص) که از نظر سیاسی فعال تر بودند^(۲)، پیوستند و بعضی دچار یأس و ناامیدی شدند^(۳)؛

بسیاری دیگر از شیعیان نیز امام را به عنوان دانشمندترین فرد از خاندان پیامبر^(ص) می دانستند که وظیفه اصلی وی تعلیم حرام و حلال و تفسیر شریعت و تزکیه نفوس و جامعه است.^(۴)

به عبارت دیگر این عده وجود امام را برطرف کننده اختلافهای مذهبی می دانستند. تلاش نکردن امام صادق^(ع) برای احراز منصب خلافت در وضعیت قبل از استقرار نظام عباسی که همگان آن را زمینه بسیار مناسبی برای احقاق حق خاندان پیامبر می دانستند، موجب شد تا مقام مذهبی و علمی امام بر مقام سیاسی او برتری یابد اما در زمان امام کاظم^(ع) با شایعه حدیثی در میان شیعیان که هفتمین امام خاتم

ص: ۱۷۹

۱- محمد بن ابراهیم نعمانی، کتاب الغیبه، صص ۱۹۸، ۲۲۸، ۲۹۴، ۳۳۰.

۲- حسین مدرسی طباطبایی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۱۲.

۳- پیشین، ج ۱، ص ۳۶۸.

۴- شیخ صدوق، کمال الدین تمام النعمه، ص ۳۶۸، ۱۳۷۹، ه. ق، صص ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۹.

آل محمد | خواهد بود^(۱) و نیز اعتراضهای شجاعانه امام به حکومت وقت نوید قیام موعود را برای شیعیان در بر داشت که با شهادت امام در سال ۱۸۳ و سرکوب هواداران او ضربه ای شدید بر آمال امامیه وارد شد و حتی تا مدتها پس از شهادت امام گروهی رجعت دوباره امام را انتظار می کشیدند.^(۲)

با انتصاب هشتمین امام به ولایت عهدی به وسیله ی مأمون در سال ۲۰۱ بار دیگر تحقق آرزوهای شیعیان به واقعیت نزدیک شد که با شهادت امام در سال ۲۰۳ ق منتفی گردید.

ظهور تفکرات و ایده های غالی گری که بر فوق طبیعی بودن امام تأکید می ورزید نیز عملاً از جنبه سیاسی امام کاست و به امامت رسیدن دو امام نهم و دهم در سنین خردسالی این ایده را تقویت می کرد.

کنترل شدید و تحت الحفظ بودن امام یازدهم در سامرا و دستگیری و آزار شیعیانی که با امام تماس می گرفتند، فشارهای مالی و سیاسی وارد بر شیعیان^(۳) و اخراج آنان از سمت ها و مناصب دولتی^(۴) بیش از پیش به این امر دامن می زد.

ص: ۱۸۰

۱- همان، ص ۱۵.

۲- همان، ص ۱۶.

۳- ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۵۹۹.

۴- ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۴، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ هـ - ق، ص ۴۱۱.

با شهادت امام حسن عسکری × آن دسته از شیعیان که بر امامت فرزند ایشان اتفاق نظر داشتند، به واسطه وجود مشکلات بسیاری که جامعه شیعه را در بر گرفته بود و در آن اوضاع ظهور زود هنگام امام دوازدهم را انتظار می کشیدند تا بزرگان و ریش سفیدانی که به رؤیت او نائل آمده و ولادتش را تصدیق کرده بودند، بر امامتش نیز گواهی دهند؛ اما تحقق نیافتن این ایده، آنان را بر آن داشت تا بار دیگر احادیث و روایات اجداد بزرگوار او را مرور کرده، به واقعیت امر واقف شوند.

شیعه اثنی عشری تا مدت‌ها از پذیرش روایات مربوط به غیبت خودداری می ورزید و آن را ساخته و پرداخته گروه‌های انحرافی از شیعیان یا همان واقفیه می دانستند تا آنکه غیبت امام دوازدهم رخ داد و پیشگویی ائمه[^] سابق به تحقق پیوست و دریافتند که اختفاء امام از انظار مردم دلیلی بر تقیه نکردن از سوی امام و انطباق روایات و احادیث منقولی بود که در دوران حضور معصومین[^] نقل شده بود.

نام مبارک حضرت ولی عصر نیز که از مردمان مخفی نگه داشته می شد، از طریق آگاهی آنان بر این که او همان مهدی موعود و منتظر جهانیان است، بر اساس روایات کشف گردید. (۱)

ص: ۱۸۱

هرچند پیش از آن، از این منجی با مفهوم «قائم آل محمد» یاد می کردند تا میان منجی منتظر خود با مهدی که همه فرق اسلامی در انتظار او بودند، تمایز بگذارند.

در طول ۷۰ سال پس از شهادت امام حسن عسکری × تا فوت آخرین نایب خاص، نواب اربعه نامههای شیعیان و وجوهات و ندور را به وکلای مناطق مختلف ارسال می کردند.

بسیاری از شیعیان انتظار ظهور امام غایب را داشتند. این انتظار برابر با آخرین سالهای قرن سوم هجری بود و پس از قطع توقیعات ناحیه مقدسه که به معنی آغاز غیبت کبرا بود.

این انتظار از روایاتی سرچشمه می گرفت که امام را این گونه توصیف میکرد: قائم آل محمد | جوانی نیرومند در سنین سی، سی و یک و یا حداکثر ۴۰ ساله است. (۱)

پس از مدتی تفسیر درست این روایات مشخص شد که قائم آل محمد هر چند هزاران سال زندگی کند، در هیأت جوانی سی و دو ساله ظهور خواهد کرد. (۲)

ص: ۱۸۲

۱- محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر احمد شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، تحقیق: امیر علی مهنّا و علی حسن فاعور، چاپ دوم، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۴ هـ. ق، ص ۱۸۹.

۲- ابو عبدالله محمد بن ابراهیم کاتب نعمانی، کتاب الغیبه ابن ابی زینب، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۹ ق، ص ۱۸۹.

طول کشیدن انتظار ظهور امام آن چنان جوی از تردید و تحیر را در جامعه شیعه پدید آورد که بیشتر شیعیان عراق هر یک به نحوی وجود امام غایب را انکار کردند.^(۱)

شیخ صدوق در کتاب کمال دین مینویسد: جامعه شیعه خراسان و حتی علمای مورد احترام آنان در شکی عمیق بوده اند.^(۲) از این دوره در تاریخ شیعه به عنوان «حیرت بزرگ» یاد می کنند؛^(۳) زیرا گروه های بزرگی از شیعیان در همه نقاط جهان اسلام، به ارتداد یا مذاهب دیگر روی آوردند.

چنین وضعیتی محدثان شیعه را که بعدها در سلک متکلمان در آمدند، بر تلاش برای شالوده سازی عقاید و اصول مکتب تشیع و دفاع از نظریه امامت واداشت؛ افرادی همچون محمد حسن بن موسی متوفی (۳۰۰ - ۳۱۰)، ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه رازی.

همچنان که گفته شد، اینان با بررسی روایات و احادیث منقول از ائمه[^]

ص: ۱۸۳

۱- همان، صص ۲۱، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۸۶.

۲- همان، صص ۱۹۰، ۱۸۶، ۱۸۵.

۳- شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، صص ۲، ۳، ۱۶.

درباره شخصیت قائم آل محمد |، غیبت و ویژگی های ظهورش، به ارائه نظریه هایی دست یافتند و دریافتند که قائم آل محمد | و امام دوازدهم دارای هویتی واحدند و پس از دو دوره غیبت ظهور خواهد کرد.

همچنین بر این اساس نظریه هایی درباره شکل اداره جامعه امامیه در عصر غیبت و چگونگی تعامل و همکاری با حاکمان جور ارائه کردند که شکل گیری و سیر تطور آن به تفصیل در بخش چهارم بررسی خواهد شد.

نظریه امامت و «قاعده لطف»

آموزه اساسی تشیع، نظریه امامت و پذیرش امام است؛ امام یعنی شخصی که از ویژگیهای خاص برخوردار است.

«عصمت» و حقیقت وجودی وی برای درک حقایق اسلام، ابلاغ حقایق به مؤمنان و در نهایت زعامت عادلانه و فضیلت مندانه جامعه مسلمان مناسبت کامل دارد؛ امام در قاموس شیعه دارای وجه و شأن سیاسی است که برخاسته از بعد معنوی و روحی امام است. (۱)

ص: ۱۸۴

۱- حاتم قادری، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، چاپ اول، قم، انتشارات سمت، ۱۳۷۸ ص ۴۹.

شیعه امامیه به وجود امام در هر زمان اعتقاد دارند و سر سلسله این امامان را در شخص علی × می بینند. به اعتقاد شیعه، پیامبر |، به فرمان خداوند علی × را به جانشینی خویش برگزید.

مهمترین نص موجود در این باره حدیث غدیر خم و منزلت است. دیگر احادیث و تفاسیری که از آیات قرآن در این زمینه موجود است حکایت از این نص دارند.

از نظر عقلی نیز نصب امام استدلال پذیر است. پذیرش حقایق در دین به گونه ای که برای عامه مردم قابل فهم باشد، درک این حقایق از سوی فردی که مستعد پذیرش آن است و ابلاغ و هدایت مردم به سوی فضایل بر اساس قاعده «لطف» تفسیر می شود. (۱)

آن چه مکلفان را به اطاعت نزدیک و از گناهان دور می کند، «لطف» نامیده می شود که عامل اصلی آن امام است.

بر اساس آموزه نص، هر امامی از سوی امام پیش از خود تعیین و معرفی می شود که از سلاله فاطمه و از نسل حسین × است و سلسله آن از علی × شروع و به امام دوازدهم مهدی قائم ختم می شود.

ویژگی عصمت که جزء جدانشدنی حقیقت وجودی امام است، تضمین کننده تحقق عدالت در عالی ترین وجه امکان است و امام عهده دار کلیه شئون پیامبر | به استثنای نبوت است:

ص: ۱۸۵

۱- تبیین و تشریح وحی و تفصیل احکام الهی؛

۲- قضاوت در منازعات عمومی و خصوصی مسلمانان؛

۳- ریاست عامه و رهبری سیاسی مسلمانان؛

۴- واسطه فیض بودن بین آسمان و زمین و ولایت تکوینی. (۱)

در نظام سیاسی برخاسته از این دیدگاه مشروعیت امام برخاسته از مردم نیست، بلکه مردم تنها با پذیرش امام و مقبولیت نهاد امامت، خود را در عرصه این مشروعیت، قرار می دهند. (۲)

متکلمان شیعه به دلیل عقلی، نصب امام را برای حفظ قواعد شرع و هدایت بشر بر خداوند واجب می دانند و از این نظریه به «قاعده لطف» تعبیر می کنند.

سید مرتضی این قاعده را چنین تشریح می کند:

آن چه عقل آن را لازم می داند، ریاست مطلقه است. دلیل این ادعای ما این است که هر عاقلی که با مردم زندگی کند و عادت مردم را بشناسد به طور آشکار در می یابد که ظلم و ستم و تجاوز با وجود رئیسی قوی و

ص: ۱۸۶

۱- محسن کدیور، حکومت ولایی، چاپ دوم، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸، ص ۳۳.

۲- همان، ص ۵۱.

با نفوذ که به خوبی و استواری امور جامعه را تدبیر می نماید، از میان می رود. پس تعیین رئیس با توجه بدان چه گفته شد، لطفی در انجام دادن واجبات و جلوگیری از زشتی هاست.

پس ضرورت تعیین رئیس برای تمام زمان ها از طرف خداوند دلیل وجوب قاعده لطف است. (۱)

شیخ طوسی نیز در تمهید الاصول فی علم الکلام عبارتی قریب به همین مضمون دارد. وی می نویسد:

لطف آن است که بنده را به سوی اطاعت و انقیاد به امر مولا- تحریک کند و او را از معصیت شارع باز دارد. (۲) بر این اساس قاعده لطف اظهار می دارد که تعیین امام از جانب خدای متعال باعث نزدیک شدن انسانها به اطاعت و دور شدن آنان از معصیت و عقاب می شود و این لطف به دلیل آن که نقض غرض پیش نیاید بر خداوند حکیم لازم است.

ص: ۱۸۷

۱- سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام.

۲- محمد بن حسن طوسی، تمهید الاصول فی علم الکلام، تهران، دانشگاه تهران، صص ۲۵، ۴۰۹، ۴۱۰.

فرهنگ سیاسی شیعه تا قرن چهارم هجری تا حدود زیادی متأثر از نظریه امام غایب[×] است. به همین دلیل برای قرنهای متمادی معطوف به بی تحرکی سیاسی شد؛ زیرا این نظریه زاییده نظریه امامت است که بر اساس آن وجود امام معصوم تعیین شده از سوی خداوند، ضرورت دارد.

همچنین از لوازم این نظریه دخالت نکردن و نقش مردم در انتخاب امام است؛ زیرا امت قادر به شناسایی معصوم نیست و تنها خداست که می داند این امر را به چه کسی بسپارد.

از این رو نظریه «وجود امام غایب» و «انتظار ظهور او» شیعیان را از هر گونه عمل سیاسی و تلاش برای اقامه دولت شیعی در عصر غیبت بازداشت؛ زیرا حتی «نواب اربعه» - که در زمان غیبت صغرا فعالیت می کردند - از هر گونه اقدام سیاسی خودداری کردند و هیچ گونه حرکت انقلابی انجام ندادند.^(۱)

ص: ۱۸۸

۱- محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی، اختیار معرفه الرجال، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد ۱۳۴۸ ش، صص ۲۶۲ و ۲۶۳.

نحوه ی برداشت و استنباط متکلمان و فقهای اولیه و موضع منفی آنان به قیام در عصر غیبت و انتظار تا خروج امام غایب × معطوف به میراث حدیثی قبل از غیبت است.

از نظریه پردازان، نظریه انتظار محمد بن ابی زینب النعمانی (متوفای ۳۴۰ هـ - ق) است که به نقل از امام می نویسد:

در جای خود ساکن بمان، تلاش برای حرکت نداشته باش تا علاماتی که می گوئیم تحقق یابد... و شما را از اشخاص دور از آل محمد | بر حذر می دارم؛ زیرا برای آل محمد و علی بیرقی و برای دیگران بیرقهایی است؛ از هیچ کس پیروی نکنید تا با فردی از اولاد حسین × که عهد و بیرق و سلاح پیامبر | را همراه دارد ملازم شوی؛ شما را به تقوای الهی توصیه می کنم، در میان مردم باشید و از دایره ما خارج نشوید؛ به اهل بیت پیامبر | توجه کنید، اگر نشستند شما هم بنشینید و اگر از شما نصرت خواستند دریغ نکنید، جلوتر از آنها حرکت نکنید؛ زیرا بلا شما را سرنگون می کند، هر پرچمی قبل از پرچم مهدی × بالا رود صاحب آن طاغوت است و هر بیعتی قبل از ظهور قائم، بیعت کفر و نفاق و خدعه است.

ص: ۱۸۹

به خدا سوگند! کسی از ما خارج نشود قبل از قیام قائم، مگر اینکه همانند بچه پرنده ای که تازه از تخم بیرون آمده هنوز بالهایش محکم نشده، پرواز کند که سرانجام سقوط خواهد کرد. (۱)

نعمانی به نقل از اهل بیت^ع می نویسد:

کسی که تقیه را قبل از ظهور قائم ترک کند، از ما نیست.

و نیز به نقل از امام صادق^ع می نویسد:

کسی که روی این امر بمیرد (تقیه)، مانند فردی است که در اردوگاه مهدی است. (۲)

شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ هـ - ق) در این باره می نویسد:

قائمی غیر از مهدی نیست، حتی اگر غیبت به درازای عمر دنیا باشد؛ زیرا پیغمبر^ص به نام و نسبش بشارت داده بود.

بر همین اساس صدوق بر وجوب تقیه فتوا می دهد و ترک آن تا خروج

ص: ۱۹۰

۱- محمد بن ابی زینب النعمانی، الغیبه، ص ۳۵۷.

۲- همان، ص ۳۵۷، روایات منقول از امام رضا^ع صص ۵۳۸ و ۲۷۷.

قائم جایز نیست و کسی که تقیه را ترک کند، از دین امامیه خارج و با رسول الله | و ائمه ^ مخالفت کرده است. (۱)

قریب به همین مضمون را در کتاب الهدایه نیز فتوا می دهد. (۲)

همچنین به نقل از امام صادق × می نویسد:

مادام که امر دولت بچه گانه است، از نظر ظاهر با مردم باشید و از نظر باطن با آنان مخالفت کنید، تقیه تا خروج قائم واجب است، کسی که آن را ترک کند از امر خدا و رسول و ائمه ^ تخلف کرده است. باید باور کرد که حجت و خلیفه خدا بر روی زمین در این زمان قائم منتظر فرزند عسکری است ... باید عقیده داشت که غیر از او قائم دیگری نیست حتی اگر غیبتش به اندازه عمر دنیا

باشد. (۳)

ص: ۱۹۱

۱- صدوق، اعتقادات، ترجمه محمد علی ابن سید محمد الحسینی قلعه کهنه، به ضمیمه حواشی مفید، چاپ چهارم.

۲- صدوق، التضع و الهدایه، صححه محمد بن مهدی الواعظ الخراسانی، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۷۹، هـ. ق، ص ۴۷.

۳- شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ص ۸۱.

در ادامه می نویسد:

بر ما واجب است از چیزهایی که به ما امر شده اطاعت کنیم. دلایل نشان می دهد که یازده امامی که گذشتند، طاعت آنان بر ما واجب است و بایستی قعود کنیم هنگامی که آنان قاعد هستند و حرکت کنیم وقتی که آنان امر می کنند، همیشه باید آن کار را کنیم که ادله به ما می گوید. (۱)

شیخ مفید (م ۴۳۰ هـ - ق) معتقد است که مسئولیت اصلاح بر عهده مهدی است. وی می نویسد:

او به علت خوف از ستم کاران غایب است؛ اگر امام زمان به علت خوف از جانس غایب باشد و به احکام خدا عمل نشود و در زمین فساد واقع شود مسئول آن ظالمان هستند نه شخص دیگر. (۲)

سید مرتضی علم الهدی (۳۵۵ - ۴۴۳ هـ - ق) معتقد است که خداوند مسئول تعیین امام است نه مردم. بنابراین وی اصل انتخاب امام و تشکیل

ص: ۱۹۲

۱- همان، ص ۸۲.

۲- مفید، الرساله الاولى حول الغیبه من عده الرسائل، ص ۲۷۲.

حکومت در عصر غیبت را حرام و انتظار را واجب دانسته است: (۱)

بدان که استدلال ما بر وجوب نص در امام است و کس دیگری جای او را نمی گیرد... و این کافی است تا ثابت شود که اختیار فاسد و غیر صحیح است و هر امری که بعینه واجب و منصوص باشد، اختیار در آن باطل است. دلیل ما برای باطل بودن اختیار همانا صفات امام است؛ زیرا مختارین نمی توانند این صفات را بشناسند و با احتمال نیز مشخص نمی شود و علم آن مخصوص علّام الغیوب است مانند عصمت و برتری در ثواب و علم به اینکه از همه امت ارجح ترند... برای امری که ثابت شده و دلیل و علامتی برای فرق گذاشتن بین واجب و غیر واجب آن وجود ندارد، اختیار باطل است و کسانی که امام را تعیین می کنند شاید با هم اختلاف پیدا کنند؛ زیرا برخی به امامت فاضل قائلند و برخی امامت مفضول را نیز جایز می دانند و این غیر ممکن است. (۲)

ص: ۱۹۳

۱- المرتضی، الشافی، ج ۱، صص ۱۱۲، ۱۱۰.

۲- مرتضی، الشافی فی الامامه، ج ۱، تهران، مؤسسه الصادق، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق، صص ۱۱۱، ۱۱۰.

ما استدلال کردیم که امام باید بهترین فرد از مردم، نزد خداوند باشد و از نظر جایگاه ثواب از همه مردم برتر باشد و از آنجا که ما نمی توانیم از طریق مشاهده ظاهر به صفات امام علم و یقین پیدا کنیم، از این رو نص یا معجزه برای تعیین معصوم الزامی است. (۱)

علامه حلی نیز نظریه نقش مردم درانتخاب و نصب امام به وسیله شورا را رد کرد. (۲)

به نظر وی، انتخاب مردم برای تعیین امام مخالفت با قول خدای تعالی است که می فرماید:

{و ماکان لمؤمن ولا مؤمنه اذا قضی الله ورسوله امرا ان یکون لهم الخیره من أمرهم} (۳)

ص: ۱۹۴

۱- محمد بن الحسن طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، تصحیح سید حسین بحر العلوم، قم، دارالکتب الاسلامیه ۱۳۹۴ هـ. ق، ص ۲۶۹.

۲- حلی، الالفین فی امامه امیر المؤمنین علی بن ابیطالب x، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ سوم، ۱۴۰۲ هـ. ق، ص ۳۵.

۳- احزاب / ۳۶.

به نظر وی اگر انتخاب امام به مردم واگذار شود، فساد عظیمی رخ خواهد داد و این با حکمت الهی مغایرت دارد؛ زیرا هر یک از مردم کسی را به عنوان رئیس انتخاب

خواهند کرد و این مستلزم فتنه و هرج و مرج و نزاع می شود. (۱)

وی معتقد است راهی برای تعیین امام به جز از طریق پیامبر | یا امام یا ظهور معجزه به دست امام، وجود ندارد. (۲)

علامه حلی بحثی طولانی در اثبات جایز نبودن شورا در تعیین امام دارد. او بر ضرورت تعیین امام معصوم از سوی پروردگار تأکید کرد، اما در الالفین ادله اثبات الهی بودن امامت برای ائمه^ع اثنی عشر را بیان نکرده است؛ و تنها ادله جایز نبودن امامت غیر معصوم را به شکل مطلق بحث کرده است، زیرا معتقد است که نمی توان در زمان غیبت دولت تشکیل داد و مسئولیت آن بر عهده ظالمان است که موجب مخفی شدن و غیبت امام مهدی^ع شده اند. (۳)

ص: ۱۹۵

۱- همان ص ۳۸ و ۴۱.

۲- همان، ص ۳۵.

۳- حلی، الالفین، ص ۴۰۴ - ۴۰۵.

او به صراحت اظهار می دارد که رهبری غیر معصوم در دین و دنیا موجب خوف مکلف می شود. (۱)

این اظهارات به خوبی نشان دهنده ی دیدگاه امامیه درباره نظام سیاسی مشروع و رابطه مستقیم آن با نظریه امامت است. از این رو همکاری آنان با سلاطین جور، ملاک مشروعیت آن دولتها از دیدگاه شیعه نیست.

از سوی دیگر نیابت فقیه از امام زمان × به او اجازه می دهد که در سلطه و نظارت بر اجرای حدود و احکام دخالت کند.

ص: ۱۹۶

۱- همان، ص ۳۵۷.

اشاره

«تقیه» «غیبت» و «انتظار» از واژه های مهم و محوری ادبیات دینی دوران غیبت است که با توجه به بستر زمانی و محیطی خاص، بار معنایی آن، بخش مهمی از ایدئولوژی سیاسی شیعه امامیه در این دوره را تشکیل می دهد.

به عبارت دیگر تعبیر و تفاسیری که از این واژه ها ارائه می شود، نکات قابل تأملی را از چگونگی و چرایی عمل کرد سیاسی علمای امامیه نمایان می سازد.

شیعه از بدو پیدایش همواره جریانی انقلابی شناخته شده است. روحیه ظلم ستیزی و حق طلبی که در متن آموزه های پیشوایان دینی شیعه نهفته است، پیوسته پیروان این فرقه را در رویارویی با سلاطین وقت قرار داده است.

به شهادت رسیدن، حبس و تحت مراقبت و نظارت سلاطین وقت زیستن بیشتر رهبران امامیه، گواهی روشن بر سیره سیاسی آنان است.

در دوران حضور معصوم^x رهبری جامعه امامیه و تمامی خط مشی ها متأثر از امام بود، اما با غیبت دوازدهمین پیشوای امامیه، حیرت و سردرگمی شیعیان در تعاملات سیاسی - اجتماعی و حتی مسائل درون مذهبی بحران های جدی ای را پدید آورد. در چنین وضعیتی، مهمترین کارکرد سیاسی شیعیان به

کارگیری سیاست تقیه بود؛ زیرا از یک سو نظام سیاسی غاصب موجود حق اهل بیت^ع را نفی می کردند و از سوی دیگر به اجبار می بایست تحت لوای حکومتی زیست کنند که با آمال و اعتقادات آنان در تضاد و تخاصم بود.

در این مجال قصد آن نداریم که درباره خود تقیه و پیشینه و تاریخچه و جایگاه آن در میان ائمه^ع یا علما، موارد جایز بودن یا نبودن آن بحث کنیم، بلکه هدف شناخت عوامل و نگرشی است که چنین عمل کردی از آن به چشم می آید و تقیه را که مختص شرایط مکانی و زمانی خاص بود، به رفتاری عام و فراگیر در دوران غیبت تبدیل کرد و به عبارت دیگر یک ایدئولوژی خاص، به عام تغییر یافت.

مفهوم لغوی «تقیه»

تقیه؛ مصدر تقی، يتقى (تقاء و تقی و تقیه) از ریشه «وقی» به معنای نگهداری و پوشانیدن است.

مصون نگه داشتن چیزی را از زیان و ضرر، «تقیه» می گویند.

در کتب لغت آمده است:

«وقی یقی وقایه و وقیا و وقیه فلانا: صانه و ستره عن الادی تقول: وقاه الله السوء و من السوء و وقیا الامر: اصلحه».(۱)

ص: ۲۰۰

۱- لوئیس معلوف، المنجد فی اللغه، تهران، انتشارات پیراسته، ۱۳۷۴.

«الوقایه: حفظ الشیء مما یؤذیه و یضرّه، یقال: وقیت الشیء اقیه و وقایه و وقاء» (۱)

در قرآن کریم نیز مادّه «وقی» حدود دویست و پنجاه و هشت بار ذکر شده است که بیشترین کاربرد آن به صیغه امر و به معنای نگهداری و صیانت به کار رفته است؛

{فوقاهم الله شر ذلك اليوم و لقاہم نصره و سرورا} (۲)

{فوقاهم الله سیئات ما مکروا و حاق بال فرعون سوء العذاب} (۳)

پس خدا او (موسی) را از عواقب سوء آنچه نیرنگ می کردند، نگهداری کرد و فرعونیان را در عذاب سخت فرو برد.

معنای اصطلاحی «تقیه»

علما و اندیشمندان امامیه و اهل سنت در مفهوم واژه «تقیه» تعاریف متعدّدی مطرح کرده اند که اختلاف چندانی با یکدیگر ندارند؛ زیرا هم شیعیان و هم اهل سنت بر وجود اصل تقیه متفق القولند و بر این باورند که تقیه

ص: ۲۰۱

۱- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالمعرفه.

۲- انسان / ۱۱.

۳- غافر / ۴۵.

دروغ، نفاق یا فریب دادن دیگران نیست. به نظر آنان تقیه آن چیزی است که انسان با آن جان خویش را حفظ کند، هر چند خلاف آن را در دل پنهان کرده باشد؛^(۱) زیرا تقیه بدون اکراه و اضطرار تحقق پذیر و جایز نیست و بر وجود اکراه قلبی نسبت به آنچه ابراز می شود، تأکید شده است؛ زیرا تقیه یعنی تظاهر به خلاف آنچه در قلب می گذرد، چه در صورتی که شخص قلباً نیز آنچه را دین نهی کرده روا دانسته یا با دشمنان دین هم داستان شده است.

بر این اساس علما حالات متعدد اکراه را به دو قسمت کلی زیر تقسیم کرده اند:

۱- اکراه بر قول: به موجب آن انسان به گفتن سخنی مجبور شود که در صورت اکراه از اقرار به آن، متضرر شود؛

۲- اکراه بر فعل: اکراه بر عملی در حال اضطرار که تقیه در آن جایز باشد؛ زیرا همان گونه که گفته شد، تقیه دارای شرایط خاص بوده که در صورت فقدان آن شرایط، کاربرد آن نیز خود به خود منتفی خواهد شد.^(۲)

ص: ۲۰۲

۱- محمود یزدی مطلق، اندیشه های کلامی شیخ طوسی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۵.

۲- ثامر هاشم العمیدی، تقیه از دیدگاه مذاهب و فرقه های اسلامی غیر شیعی، ترجمه محمد صادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷، ص ۲۳.

پس از طرح مفهوم لغوی و اصطلاحی این واژه و شرایط تحقق و کاربرد آن می بایست به طرح این سؤال پرداخت که چرا تقیه که عملکردی مقطعی و مخصوص زمینه ی خاص است، در دوران غیبت تبدیل به ایدئولوژی رایج شیعه شده و عملکرد سیاسی علمای امامیه بر اساس آن تنظیم می شود؟

سؤال دیگر آنکه مراد از زیستن بر اساس تقیه که در آرا و اندیشه های فقهی - سیاسی علمای این دوره، اکیداً مورد توجه بوده چیست؟

آیا مراد همان معنای اصطلاحی تقیه است یا معنای دیگری از آن مدنظر بوده است؟

برای رسیدن به پاسخ پرسشهای مذکور، بررسی آرا و نظریه های علما امامیه در این باره ضروری است.

شیخ صدوق در الهدایه می نویسد:

تقیه فریضه واجبی است که در حکومت ستمگران باید رعایت کنیم؛ کسی که تقیه را ترک کند با دین امامیه مخالفت کرده و از آن جدا شده است.

تقیه در هر امری تا زمانی که خون فردی ریخته نشود، وجود دارد اما اگر به موجب آن انسانی به قتل رسد تقیه وجود ندارد.

خداوند دوستی با کافران را در حال تقیه اجازه داده است. (۱)

ص: ۲۰۳

از امام صادق × در مورد {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتِّقَاكُمْ} (۱) پرسیده شد، فرمود: منظور کسانی هستند که به تقیه بیشتر رفتار کنند. تقیه واجب است و ترک آن جایز نیست تا قائم خروج کند و هر کس آن را ترک کند با نهی خداوند و رسول و ائمه^ع مخالفت کرده است. (۲)

شیخ مفید می نویسد:

تقیه هنگام خطر از دست دادن جان یا مال یا گونه های دیگر از مصلحت اندیشی جایز و گاه حکم تکلیف و وظیفه پیدا می کند و به صورت واجب تری در می آید و برخی اوقات تنها جایز است و واجب نیست.

تقیه را نمی توان آن چنان توسعه داد که به کشتن مسلمانان منتهی شود و حتی درباره چیزهایی که مایه تباهی مسلمان می شود چه به یقین و چه به احتمال، تقیه جایز نیست. (۳)

ص: ۲۰۴

۱- حجات / ۱۳.

۲- شیخ صدوق، المقنع و الهدایه، صححه محمد بن مهدی الواعظ الخراسانی، طهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۷۷ صص ۹ - ۱۰.

۳- شیخ مفید، اوایل المقالات، تحقیق شیخ ابراهیم انصاری، تهران، مطبعه مهر، ۱۴۱۳ ق، صص ۱۱۸ - ۱۱۹.

شیخ طوسی نیز در تلخیص الشافی آورده است:

التقیه جائزه علی البشر الذین یضعفون عن دفع

المکروه عنهم. (۱)

تقیه برای تمام کسانی که از برطرف نمودن مکروه (ضرر) عاجزند، جایز است.

وی در تفسیر تبیان، جلد دوم، تقیه را در صورت ترس از جان واجب می داند (۲) و به ظاهر اخبار امامیه استناد می کند و می نویسد:

و ظاهر اخبارنا یدل أنّها واجبه و خلافه خطأ. (۳)

وی روایاتی را که مخالف حکم عقلی وادله است، نمی پذیرد. (۴)

ص: ۲۰۵

۱- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۳، تصحیح سید حسین بحر العلوم، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۴ هـ. ق، ص ۸۶.

۲- محمد بن حسن الطوسی، تفسیر تبیان، ج ۲، بیروت، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ هـ. ق، ص ۲۳۴.

۳- همان.

۴- همان، ج ۲، صص ۴۲۲ - ۴۲۳.

از بررسی مجموع روایات و احادیث درباره تقیه می توان به اختصار چنین نتیجه گرفت: تقیه مختص اقلیتی است که در فضای اختناق و فشار سیاسی - اجتماعی یا فکری اکثریتی حاکم قرار دارند و به ناچار برای حفظ موجودیت خویش به پنهان نمودن اعتقاد باطنی و کتمان باورهای خویش می پردازند تا موانع را از سر راه برداشته، به تدریج اهداف خویش را محقق سازند. از این رو در اجرای امر به معروف و نهی از منکر در چنین وضعی گفته شده است آن مقدار از حق را بیان کند که باعث تحریک نشود؛ زیرا فلسفه امر به معروف انتشار حق است

و فرد مادام که حیات خویش را حفظ کند، این توانایی را داراست.

امام حسن عسکری[×] از قول خداوند تعالی می فرماید:

اگر خداوند می خواست، به رسول خدا می فرمود که تقیه را بر شما حرام کند و در این راه بر آنچه از سوی دشمنان بر شما وارد می شد به صبر فرا می خواند اما وجوب دوستی ما و دشمنی دشمنان ایجاب می کند بر نفسها و اموال و معارفان به تقیه عمل نمایید. (۱)

ص: ۲۰۶

۱- عبدالرضا ابراهیمی، رساله ای در تقیه و چند مساله دیگر، چاپ اول.

به بیانی دیگر خواست خداوند بر آن تعلق گرفته است که ظهور حق تا فراهم شدن زمینه‌ی تحقق آن به تعویق افتد. از این رو خداوند شریعتی را پس از شریعت دیگر فرستاده و به مرور اعمالی را برای رسیدن مکلفان به کمال معنوی بیان فرموده است. ((۱)) همان گونه که انبیا نیز احکام خداوند را به تدریج و به قدر تحمل افراد مطرح کرده‌اند و آنچه از حد توان اشخاص فراتر بوده به حصول قابلیت موکول کرده‌اند.

بر اساس اظهارات علمای امامیه در این دوره توصیه‌های اکید ائمه^ع به منظور حفظ موجودیت شیعه و جلوگیری از نزاع‌های فرقه‌ای و مذهبی است و برقراری حکومت حق و عدل را منوط به خواست مردم و قیام همگانی برای ایجاد آن دانسته‌اند.

آراء مطرح شده شرحی مختصر و نمادین از دیدگاه علمای شیعه درباره تقیه بود اما چرا تقیه به ایدئولوژی رایج عصر غیبت تبدیل شد و در واقع پیوندی ناگسستنی با

غیبت دوازدهمین امام شیعیان دارد، مبحث اصلی و مد نظر ماست که بدان پرداخته خواهد شد.

«تقیه»؛ ایدئولوژی رایج شیعه در عصر غیبت

پنهان داشتن عقاید مذهبی و افکار و اندیشه‌ها در فضایی که جو فشار و

ص: ۲۰۷

۱- همان، ص ۱۵.

اختناق حاکم است و برکناری اشخاص از مناصب، شکنجه و آزار و قتل امری رایج و مرسوم باشد، کاملاً بدیهی و قابل پیش بینی است.

اما شیعه در مقاطعی از تاریخ خویش، علی رغم فراهم بودن زمینه هایی برای اعلام موجودیت سیاسی خویش باز هم به «تقیه» روی آورده و از حضور رسمی و علنی در مناسبات سیاسی دوری گزیده است.

شیعه از بدو پیدایش و شکل گیری تا قرن چهارم هجری همواره در فشارها و تحمل آسیبهای فراوانی از سوی خلفای اموی و عباسی زیسته است.

اما قرن چهارم هجری آبستن حوادثی بود که رفته رفته وضعیت را به سود شیعیان تغییر داد.

علی رغم اینکه این قرن از نظر علمی و فرهنگی عصر شکوفایی علوم و معارف اسلامی و «رنسانس اسلامی»^(۱) لقب گرفته است و از طلایی ترین دوران تمدن اسلامی به شمار می رود؛ اما از نظر سیاسی، کشور اسلامی وحدت و انسجام خود را از دست داده بود.

اگر چه به ظاهر خلفای عباسی عهده دار منصب خلافت بودند، در هر گوشه ای از سرزمین اسلامی فردی داعیه دار استقلال بود.

ص: ۲۰۸

۱- آدام متز، تمدن اسلامی در قرن ۴ هـ. ق، ج ۱، ذکاوتهی قراگزلو، چاپ دوم، تهران، سپهر، ۱۳۶۴، ص ۹.

سده چهارم امپراتوری اسلامی دچار انشعاب شد و دولتهای کوچک از هر سو سر برافراشتند. این تجزیه در حدود (۳۲۴ هـ - ق) به طور کامل تحقق یافت؛ فارس و ری و اصفهان و جبل در اختیار بویهیان بود. کرمان در دست محمد بن الیاس، موصل و دیار بکر و دیار بیعه و دیار نصر در اختیار حمدانیان و مصر و شام در سلطه محمد بن طفج، مغرب و آفریقا در اختیار فاطمیان و اندلس در اختیار امویان و خراسان در دست سامانیان بود؛ بر اهواز و بصره و واسط بریدیان مسلط بودند؛ یمامه و بحرین در سیطره قرمطیان

و بر طبرستان و گرگان دیلمیان فرمان می راندند و تنها بغداد و اطراف آن زیر نفوذ خلیفه بود. (۱)

ظهور چهار دولت شیعی مذهب در این قرن بستر بسیار مناسبی را برای گسترش عقاید و آموزه های شیعی فراهم نمود: حکومت علویان در شمال ایران که طی سالهای ۲۵۰ تا ۳۱۶ هجری مناطق مختلفی از طبرستان را در اختیار داعیان علوی زیدی مذهب نهاد؛ حکومت فاطمیان مصر که

ص: ۲۰۹

تا سه قرن ادامه داشت و سلسله حمدانیان که در سال ۳۱۷ از موصل سربرآورد و بالأخره دولت قدرتمند آل بویه که نه تنها مناطق وسیعی از امپراتوری عباسی را زیر نفوذ خود در آورده بود؛ بلکه پتانسیل براندازی خلافت

را هم در خود داشت و تنها مصالح سیاسی آنان را ناچار به رسمیت شناختن ظاهری خلفای بغداد کرد. این عصر باب تازه ایی را در تاریخ خلافت عباسی گشود. (۱)

از آن زمان که آل بویه از تشیع زیدی به امامی گرویدند (۲) شیعه امامی به پایگاه محکمی که به طور رسمی از او حمایت می کرد، دست یافت. اگر چه اقتدار امرای آل بویه از سال ۳۲۰ تا ۴۴۸ هـ. ق در ایران و عراق سایه گستر بود، فقهای امامیه همچون شیخ صدوق علی رغم ارتباط نزدیک با امرا و محافل سیاسی به دلیل آنکه از نحله ی نقل گرایان

بودند، هر گونه تعبیر و تفسیر از نصوص دینی را اجتهاد به رأی و باطل می دانستند؛ اینان اندیشه سیاسی شیعه را بر «امامت منصوص» بنیان نهادند و هر گونه حکومت و سلطنتی را غیر از امام معصوم غیر مشروع می دانستند.

ص: ۲۱۰

۱- برتولد اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ج ۱، ترجمه، جواد فلاطوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۳۳۰.

۲- مفیز الله کبیر و مهدی افشار، آل بویه در بغداد، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۱، ص ۲۸۸.

اینان با ارائه تفاسیر مبهمی از غیبت امام دوازدهم و انتظار فرج و تحقق حکومت عدل برخی از احکام و حدود را که از وظایف معصوم بود، به تعطیلی کشاندند. (۱))

اموری همانند جهاد، قضاوت، نماز جمعه و... و وجود امام عادل یا نایب خاص او را در این امور لازم می دانستند.

تسامح و تساهل مذهبی امرای آل بویه که گاه خود از علما و شعرا بودند و به قدرت رسیدن وزرای دانشمند و دانش پرور، زمان مناسبی برای رشد و پویایی ابعاد مختلف فرهنگی و دریافت و فهم معتدل تری از آموزه ها و نصوص دینی فراهم آورد که نه تنها موجب ترویج فقه و اصول و کلام شد؛ بلکه تفسیر خردمندانه ای از فضای سیاسی-اجتماعی موجود را در اختیار فقها قرار داد. تفاوت‌های میان این روش در تقابل با روشی بود که تنها بر اخبار و روایات تکیه داشت و بررسی غیر عقلانی و تنها تقلیدی از «انتظار» ثمره ای جز انزوای سیاسی نداشت. (۲)) ظهور گرایش اجتهادی، فقه را با واقعیات منطبق کرد. این گرایش از یک سو از حرکت اجتهادی در میان

ص: ۲۱۱

۱- دایره المعارف تشیع، ج ۸، ص ۳۰۷.

۲- ر.ک: ارجاعات بحث انتظار.

اهل سنت تأثیر پذیرفته بود^(۱) و از سوی دیگر متأثر از جنبش و حرکت عقلی و فلسفی ای بود که در قرن چهارم رشد کرده بود و ابزارهای عقلی برای تأویل روایات مربوط به «غیبت» و «انتظار» و استنباط احکام طبق قواعد اصولی را در اختیار فقیه گذارد.

دستاورد تلاشهای فقهی این دسته از فقها مانند: شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی تأسیس «اصالت نظام سیاسی»، (وجوب وجود و حفظ نظام) در قلمرو سلطانی بود.^(۲)

وی برقراری و اشاعه احکام دینی را وابسته به وجود سلطان میدانند و می نویسد:

دین و سلطان همانند دو برادر دوقلویند و هر یک به دیگری

نیازمند. دین پایه و اصل است و سلطان نگهدار آن. آنچه بنیان نداشته باشد از میان می رود (قدرت) و آنچه نگهدار نداشته باشد، تلف می شود.^(۳)

ص: ۲۱۲

۱- محمد شفق خواتی، فقیه و حکومت، مجله دانش پژوهان، شماره هفتم، ۱۳۸۴، ص ۷۵.

۲- همان.

۳- شیخ مفید، الاختصاص، صححه و علق علیه: علی اکبر غفاری، قم، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، بی تا، ص ۲۶۳.

اما اقرار به وجوب وجود نظام سیاسی از سوی این گروه از فقها متضمن مشروعیت این نظام نبود و نظام مشروع از نظر شیعه منحصر به امامت معصوم بود؛ اما فقدان این شرط نیز همچنان که گفته شد وجود نظام سیاسی غیر معصوم را نفی نکرده؛ این امر مرهون روابط میان فقها و سلاطین بود که زمینه ساز بحث های جدیدی در میان فقها، نظیر نحوه ی همکاری آنان با سلاطین، پذیرش مسئولیت، گرفتن هدیه یا حقوق شد.

فقهای عقل گرا و به اصطلاح اصولی، ضمن رد امکان تحقق دولتی شرعی، ناچار برای حفظ وحدت امت، مصالح عامه و دفع منکر، سلطه ی غیر معصوم را پذیرفتند.

در نیمه دوم قرن ششم هجری با ظهور دو فقیه شیعی علی بن زهره حسینی حلبی معروف به «ابن زهره» و محمد بن ادریس حلی و عدول آنان از محدوده ی نظرات فقهی شیخ طوسی، سدی که مانع تحریک اجتهاد شیعه بود، شکسته شد^(۱) که از آن به «خروج بر نظریات شیخ طوسی در فقه و اصول»^(۲) تعبیر می شود. همچنین خروج از روش تاریخی فقه شیعه و آزادی از قیود فقه تقلیدی میسر شد.

ص: ۲۱۳

۱- محمد شفق خواتی، فقیه و حکومت، مجله دانش پژوهان، شماره هفتم، ۱۳۷۴، ص ۷۵.

۲- همان.

این تغییرات در مرحله ی اول در زبانی که فقها در فتاوا به کار می بردند، نمایان گردید.

مضامین آرای فقهی این فقها، منعکس کننده ی اوضاع زمانه و تأثیرات گذر زمان از عصر نص و تقلید در فقه است.

بر اساس تقلید به شرط وجود امام در قضاوت و تنفیذ احکام و آن چه فقهای سابق آن را از وظایف امام می دانستند، تحت تأثیر واقعیات موجود، اهمیت خود را از دست داد.

ظهور دولتهای شیعی و ورود فقه شیعه در دستگاه سلطانی تفاسیر جدیدی را از «انتظار» و «تقیه» ارائه کرد که در پی آن ارتباط با سلطان زمان و مشارکت سیاسی، بدون مشروع دانستن قدرت حاکم جایز شمرده شد.

بررسی تفصیلی این موضوع در بخش پایانی که به بررسی تحولات ایدئولوژیکی شیعه می پردازد، خواهد آمد.

ص: ۲۱۴

بخش چهارم: رابطه معنا و زمینه در اندیشه سیاسی علمای امامیه

اشاره

ص: ۲۱۵

فصل نخست: منشأ مشروعیت حکومت و ماهیت آن

اشاره

ص: ۲۱۷

به طور کلی چهار نظریه درباره ی منشأ و اصل حکومت در جوامع بشری می توان ذکر کرد:

۱- نظریه قدرت: بر اساس این نظریه بر پایی دولت مستلزم تسلط گروهی از مردم با نیروی چیره گر و اظهار تسلیم دیگران در برابر آنان است.

در این نوع حکومت دو طبقه نمود پیدا می کند: «طبقه حاکم و طبقه محکوم» وجه تمایز گروه اول از گروه دوم دارا بودن قدرت اعمال بر طبقه دوم و تسلیم و قبول خواسته های گروه نخست است. بنابراین نظریه، اساس وجود دولت و توجیه تداوم آن، تداوم بهره گیری طبقه ی حاکم از ضروریات غلبه و سلطه است. (۱)

۲- نظریه طبیعت: بنابراین نظریه فطرت انسان اجتماعی است و از آن جا

ص: ۲۱۹

۱- محمد کامل لیل، النظم السیاسیه، بیروت، دارالنهضة العربیه، ۱۹۶۹م، ص ۹۴.

که وجود نظم در اجتماع لازم و ضروری است، فطرتی اجتماعی برای انسان در نظر میگیرد؛ سر از حکومت در می آورد تا وجود نظم را در جامعه تحقق بخشد. متکلمان اسلامی دیدگاه خود را بر این اصل بنا نهادند. (۱)

۳- نظریه تکوین: بنابراین نظریه خداوند قدرت و ملک داری را به بندگانش اعطا کرده است؛ بعضی را برای حکومت کردن و حاکم بودن و برخی را محکوم آفرید؛ همچنان که بعضی از

افراد غنی و برخی فقیر خلق شده اند، تا اغنیا را خدمت گزار باشند؛ همان طور که طبقه اشراف از طبقات فروتر بر اساس صفات ذاتی و تکوینی متمایز می شوند. (۲)

۴- نظریه قرارداد اجتماعی: طبق این نظریه اجتماع به طور عمدی و ارادی ساخته دولت است؛ زیرا استقرار و پایداری صلح میان افراد جامعه، بدون وجود اجتماع و داشتن ویژگی ای که نیروهای آنان را در مقابل افراد و اجتماعات دیگر به کار گیرد، محال است. این نظریه بر نظریه طبیعی استوار است. اندیشمندان علوم اجتماعی بر این عقیده اند که تنها راه رهایی از تعارض میان مصالح فردی و منافی که از جامعه نشأت می گیرد، قرارداد است.

طبق این نظریه اگر چه دولت دارای تشکیلات اجتماعی است، فاقد

ص: ۲۲۰

۱- همان، ص ۴۱۴.

۲- همان، ص ۴۱۴.

وجود مستقل اجتماعی است و از نظر قانونی مستقل از افراد جامعه است و همین مشروعیت تداوم وظایفش را برقرار می کند.
(۱)

بیشتر متکلمان اسلامی به تأسیس حکومت بر اساس نظریه دوم (نظریه طبیعی) تمایل پیدا کردند و بر همین اساس قائل به وجوب تعیین رئیس یا حاکم شدند.

حال باید دید آیا این دیدگاه منبث از آموزه های دینی است یا ره آورد تجربیات بشری است و از نظر دینی مطرود است و خلاصه آن که منشأ و ریشه ی اصلی این نظریه چه دیدگاهی است؟

از استقراء در آثار دینی و تجربی تاریخی می توانیم عناصری را به دست آوریم که این عناصر قبل از طرح شریعت از اصول عقلانی مایه گرفته و شریعت پس از ابلاغ، آنها را تأیید کرده است؛ یا برخی تعدیلات را درباره ی بعضی از عناصر حکومت انجام داده اند اما عناصری از حکومت نیز از سوی شریعت مطرح شده که تنها خاص نص قرآن و احادیث نبوی است.

این قسم اخیر مفاهیم زیر را که قبل از اسلام رایج نبوده است (۲)، بیان می کند:

ص: ۲۲۱

۱- سید مرتضی علم الهدی، الشافی فی الامامه، ج ۱، تهران، مؤسسه الصادق، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق، ص ۳۳۵.

۲- توفیق السیف، نظریه السلطه فی الفقه الشیعی، الطبعة الاولى، بیروت، المركز الثقافی فی العربی، ۲۰۰۲م، ص ۲۵ - ۲۶.

۱ - یکی از اهداف اصلی شریعت، تشکیل امت است که برتر و بالاتر از سلطنت است؛

۲ - اصالت نظام و منظم بودن جهان و برپایی سلطه و قدرت، به واسطه ی ضرورت حفظ این نظام است. از این رهگذر تجاوز به حقوق فردی مشروط به نیاز نظام به نظم و انضباط در جامعه است؛ یعنی ممکن است مقتضیات نظم جامعه که مصلحت بزرگتر است (مصلحت عمومی) با مصالح فردی در تعارض باشد که در این صورت مصلحت عمومی بر مصالح فردی مقدم می شود؛

۳ - مقدم بودن اخلاق بر قانون در اسلام؛ بر این اساس حوزه عمل سلطنت و حکومت منحصر به زمانی است که فرد از نظم عمومی خارج شود و در نتیجه صلاحیت حکومت محدود به جایی است که شخص مرتکب جرم و گناه می شود و فرد بر تعارض با نظم عمومی (مصلحت عمومی) ممارست داشته باشد.

۴ - سلطنت نوعی ولایت است؛ بر این اساس

مشروعیت ولایت از رابطه ی محکم میان صاحب ولایت و موضوع عمل سرچشمه می گیرد و این گونه ولایت از پادشاهی ناشی از حق ویژه یا خاص که منشأ مشروعیتش ثروت یا نسب یا غلبه باشد، کاملاً متمایز است؛

۵ - برپایی سلطنت بر اساس قرارداد و بیعت است؛ تعاقدی که حق عزل و نصب را در خود دارد؛ اما ریاست امام بر عامه ی مردم مسبوق به انتصاب الهی و مقبولیت آن از سوی مردم تنها شرایط تحقق آن را فراهم خواهد کرد.

ص: ۲۲۲

وجود این ویژگیها برای حاکمیت مطلوب در اسلام ما را به طرح این سؤال وا می دارد که در اندیشه سیاسی شیعه، ماهیت و سرشت اجتماع سیاسی چیست؟ یعنی چه عامل یا عواملی افراد یک جامعه را در درون تشکیلات

دولت به هم مرتبط می سازد؟ آیا نیازهای متقابل اقتصادی است که انسان به دلیل محدودیت تواناییها و امکانات به تنهایی قادر به تأمین نیازمندیهای خود نیست؟ یا معلول تفاوتهای طبیعی است که میان استعدادهای انسانهای مختلف وجود دارد؟

در صورت پذیرش نظریه نخست، دولت تنها سازمانی اقتصادی است که تنها در نتیجه نیازهای مادی تشکیل یافته است؟ در صورت دوم، می بایست در صدد یافتن مسائلی درباره فضیلت انسانی یا بخشی از فضیلت که به «عدالت» معروف است، برآییم. عدالت آن خصلت موجود در فساد بشری است که تقویت و جهت دادن به آن، دوام و بقای افراد را در داخل دولت ممکن می سازد.

امام جعفر صادق × ماهیتی فطری برای حکومت قائل است. به این معنا که چون اجتماع بشری به دلیل نشناختن صحیح فضیلتها دچار اختلاف می شود که موجب بازماندن انسان از مقصود غایی خلقت می شود، به همین دلیل

خداوند با حکمت بالغه ی خود قوانینی را که منجر به تشکیل اجتماع سیاسی و رفع اختلاف های فطری و غیر فطری است، نازل می سازد؟^(۱)

بنابر عقیده ائمه^ع دو عامل «عدالت» و «هدایت» سرشت جامعه سیاسی را تشکیل می دهد که لازمه ی برقراری این دو عامل، دو عامل دیگر است؛ یکی وجود حاکم در جامعه که وظیفه اش تشخیص منافع کلی و همگانی است و دوم اینکه هیچ یک از افراد دولت، نیرو و امکانات خود را صرف تأمین منافع شخصی یا طبقاتی نسازد و در غیر این صورت غرض از تشکیل دولت نقض خواهد شد.^(۲)

از این رو قوانین زندگی اجتماعی می بایست با مقرراتی که نفس انسان را تعالی میبخشد، هماهنگ باشد؛ زیرا اجتماعی بودن فطرت انسانی محدودیتهایی را برمی تابد که بنابر ضرورت، اجتماع بر آزادی فرد تحمیل می کند و به بیانی دیگر محدودیتهایی است که تأمین کننده ی کمال انسانی و غایت آفرینش است نه مخدوش کننده ی کمال انسانی.^(۳)

ص: ۲۲۴

۱- موسی نجفی، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۷.

۲- همان، صص ۱۵۹ - ۱۶۰.

۳- همان، ص ۱۶۱.

همچنان که گفته شد بنا بر اعتقاد شیعیان

امامیه، دو عامل «عدالت و هدایت» سرشت جامعه ی سیاسی را تشکیل می دهد.

جامعه بشری به دلیل نشناختن صحیح فضیلتها و ناتوانی در برقراری عدالت، مانع رسیدن انسان به مقصود غایی خلقت است، به همین دلیل وضع قوانینی که اختلافهای فطری و غیر فطری را برطرف کرده، عدالت را برقرار سازد، واجبی است که به خداوند تعلق دارد و اوست که می داند چه کسی قادر به اجرای چنین امری است. بنابراین هدف نهایی از ارسال رُسل، هدایت اُبنای بشر است که این هدایت خصلتی مستمر و دراز مدت دارد و پس از شهادت آخرین آنان، تحول مهمی از نبوت به امامت رخ داد و دوازده نور مستمرهدایت را بر عهده گرفتند.^(۱)

علمای امامیه با اتخاذ این دیدگاه، ولایت مطلقه ی جانشینان پیامبر^ص را که منتخب خداوند بودند در تمامی عرصه های سیاسی - مذهبی پذیرفتند.

بر این اساس دست یابی به زندگی سعادت‌مندانانه وابسته به حضور معصوم است.

ص: ۲۲۵

۱- بحثهای کلامی شیخ مفید، ترجمه الفصول المختاره، دفاع از تشیع، ترجمه جمال خوانساری، تصحیح صادق حسین زاده، قم، انتشارات مؤمنین، ۱۳۷۷، ص ۵۶.

وظایف امام در شرایط ظهور (۱)

(۱) تأسیس نظام سیاسی؛

(۲) حفظ جامعه ی مسلمان از انحراف و فساد در عقیده و عمل؛

(۳) حفاظت جامعه ی اسلامی از هجوم بیگانه و ایجاد آمادگی دفاعی؛

(۴) دعوت اسلامی.

از این رو با غیبت دوازدهمین امام شیعیان در سال (۳۲۹ هـ - ق) و معرفی نکردن نماینده ای خاص از جانب او، پرسشهای بسیاری در رابطه با غیبت امام و وظایف مرتبط با او، اذهان علمای امامیه را دچار حیرت و سردرگمی کرد و آنان را به یافتن راهکارهایی برای خروج از بن بست های موجود به فعالیت وا داشت.

نخستین و مهمترین بن بست غیبت امام معصوم[×]، خلأ رهبری جامعه امامیه بود که از سوی دیگر گروههای شیعه نظیر اسماعیلیه و زیدیه و نیز جریان های اهل سنت به ویژه

معتزله را به چالش کشاند.

مساله ی دوم چگونگی ایفای وظایف امام معصوم[×] بود؛ آیا انجام دادن

ص: ۲۲۶

۱- داود فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت) ۱۳۸۳،

همه ی وظایف منوط به حضور معصوم است و باید تا زمان ظهور به تعویق افتد یا به واسطه اهمیت فوق العاده وظایف فوق می بایست برخی از مؤمنان به گونه ای هر چند ناقص آن را انجام دهند؟ در صورت اخیر، مسئولیت و حوزه اختیارات علمای امامیه در ساماندهی امور جامعه مانند، قضا، اجرای حدود، امامت جمعه، حکومت و مشروعیت آن و... در عصر غیبت چیست؟

آیا پذیرش مناصب حکومتی از سوی سلاطین جابر جایز است و می توان با آنان همکاری کرد یا چنین پذیرشی ممنوع (حرام) و یاری رساندن به ظالم خواهد بود که مستوجب عقوبت می شود؟

در صورت نپذیرفتن همکاری با حاکمان جور، حیات سیاسی- اجتماعی جامعه امامیه که رابطه ای تنگاتنگ با حاکمیت سیاسی دارد، چگونه تداوم خواهد یافت؟

تعارض میان استمرار هدایت بشر و حضور معصوم که مبتنی بر عدل الهی است با غیبت امام چگونه قابل تفسیر است؟

چرا علی رغم وجود آموزه های سیاسی شیعیان نسبت به حاکمیت غیر معصوم که برخوردهای فعال و تند روانه را می طلبد، بخش اعظم تاریخ شیعه ی امامیه به ویژه در دوره ی میانه در وضعیت منفعلانه سپری شده و به یک جریان کاملاً محافظه کار تغییر هویت داده است؟

چه فرایندی رهبری جامعه ی امامیه را که حق امام معصوم بود، به سلطان جائر تفویض کرد؟ و بالاخره پاسخ گویی به پرسشهای فوق که اندیشه ی

سیاسی و رفتار سیاسی علما را تشکیل می دهد، چه نقشی در تحولات ایدئولوژیک در دوران میانه تاریخ اسلام ایفا کرد؟

همچنان که گفته شد، نخستین مایه های تفکر سیاسی شیعه حول محور امامت و جانشینی رسول خدا^۱ شکل گرفت که هدف از آن استمرار دولت دینی بنیان گذاری شده به وسیله پیامبر^۲ و اجرای احکام و قوانین الهی در جامعه اسلامی بود.

با کاوش در متن روایات معلوم می شود که از زمان کناره گیری اصحاب پیامبر^۳ از انتخاب علی^۴ به جانشینی، دولت غصبی سایه اش را بر شریعت گسترانید و در این میان حدود شریعت رها شده یا دچار نقصان و کاستی گردید. از این رو نظریه امامت الهی فراگیر به نفعی هر شکلی از حکومت و سلطنت غیر معصوم پرداخت. در واقع، بر حسب ادبیات شیعه، شکل گیری، شروط و وظایف امامت، الگو و مثالی برای طرح یک دولت دینی بر اساس اهداف در نظر گرفته شده برای آن دولت بود. (۱)

به عبارت دیگر وجود و شکل گیری تشیع به منظور تشکیل دولتی انسانی بود که هدف نهایی آن تأسیس دولت دینی و الهی در زمین بود و چنین دولتی

ص: ۲۲۸

۱- فؤاد ابراهیم، الفقیه و الدوله الفكر السیاسی الشیعی، الطبعة الاولى، بیروت، در الكنوز الادبیة، ۱۹۹۸م، ص ۴۵.

بنابر اعتقاد شیعیان تنها به ظهور امام دوازدهم شیعیان تحقق پیدا خواهد کرد.^(۱)

در نخستین دهه های غیبت، علمای امامیه با نامشروع دانستن هر نوع حکومت غیر معصوم سعی کردند مردم را در انتظار فرج جدی و استوار سازند. با این تلاشها انتظار و به انتظار ماندن یکی از اعتقادات دینی شیعیان شد که دارای ثواب و بهره ی معنوی بود.^(۲)

آنان کوشیدند تا با تألیف آثار آثاری روایی و کلامی درباره غیبت و فلسفه ی آن، حضور معصوم* را در باطن ثابت کنند؛ زیرا اعتقاد به وجود امام غایب نه تنها امامیه را آماج حملات دیگر فرق مسلمان نظیر باطنیه، زیدیه و معتزله و اشاعره قرار داد، بلکه عامه امامیه نیز در موضوع غیبت اتفاق نظر نداشتند. شماری از عامه امامیه با توجه به تاریخ تولد امام و طول دوره غیبت صغرا، سال «۳۲۹-ق» را سال درگذشت امام در سن هفتاد و دو سالگی می دانستند.^(۳)

به گزارش ابن ندیم، ابوسهل نوبختی نیز غیبت امام را طولانی تر از دوره زندگی یک انسان عادی نمی دانست و به همین دلیل به رحلت امام و جانشینی

ص: ۲۲۹

۱- همان، ص ۴۵.

۲- حسن یوسفی اشکوری، اندیشه های سیاسی شیعه، در تشیع سیری در فرهنگ و تاریخ شیعه، تهران، نشر سعید محبی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۴ - ۲۸۵.

۳- محمد بن ابراهیم نعمانی، کتاب الغیبه، ص ۸۰.

پسرش معتقد بود تا هنگامی که خداوند آن حضرت را برای برپایی حکومت عدل جهانی زنده گرداند. (۱)

بنابر احادیث و روایات منقول از پیامبر^ا و ائمه معصومین^ع مبنی بر وجود دو غیبت برای امام دوازدهم و ظهور او پس از دومین غیبت، رهبران فکری امامیه، (علما و فقها)، ظهور زود هنگام امام را پس از غیبت کبرا انتظار می کشیدند. از این رو از ارائه هر گونه نظریه درباره نظام سیاسی در عصر غیبت یا شرکت در فعالیت های انقلابی دیگر گروه های شیعه چون اسماعیلیه و زیدیه خودداری می ورزیدند؛ زیرا هر گونه قیامی را قبل از قیام قائم، دوازدهمین امام شیعیان مختوم به شکست تلقی می کردند و هر نوع نظام سیاسی را در عصر غیبت غصبی و نامشروع می دانستند؛ اما با طولانی شدن مدت غیبت امام و تحقق نیافتن حکومت آرمانی و نیاز مردم به تعاملات سیاسی از یک سو و مسئولیت علما و اعتقاد آنان به تفویض برخی اختیارات از سوی امام به فقها (۲) و نقش عنصر اجتهاد از سوی دیگر، مکتب تحولگرای

ص: ۲۳۰

-
- ۱- ابن ندیم، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، چاپخانه مروی، بی تا، ص ۲۲۵.
 - ۲- محمد بن محمد علی بن بابویه، شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، به کوشش حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۲ هـ. ق، ص ۴۴۰.

شیعه را به مطابقت معرفت دینی با نیازهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی امامیه رهنمون ساخت.

با وجود این، هنوز به فقه عمومی، مسائل سیاسی و حقوق اساسی توجه نشده بود؛ زیرا نه اوضاع سیاسی مهیای طرح این گونه مباحث بود و نه ذهنیت فقها آمادگی حل و فصل آن را داشت. (۱)

در واقع در این مقطع زمانی علما جز حکومت جهانی مهدی موعود حکومت مشروع دیگری که توانایی اجرای احکام و قوانین الهی را داشته باشد، نمی شناختند.

اظهارات شیخ طوسی به خوبی نشان دهنده ی نگرش علما به حکومت در عصر غیبت است. وی در کتاب الغیبه مینویسد:

پس در چنین وضعیتی - تسلط حاکمان جور - برپایی حکومت عادلانه محال است و تلاش برای دست یابی به آن بی ثمر است و اینکه امام در غیبت باشد یا ظهور بستگی به امام دارد؛ زیرا او از هر کسی به امکان تحقق این آرزوی بزرگ - ظهور - داناتر است. (۲)

ص: ۲۳۱

۱- محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶.

۲- ابی جعفر محمد بن الحسن طوسی، الغیبه، تحقیق عبادا... الطهرانی و علی احمد ناصح، مؤسسه المعارف اسلامیه الطبعه الثانی، قم، ۱۴۱۷، صص ۳۳۰ - ۳۳۱.

بنابراین مادام که او غایب است، طرح تفکر دولت عادلانه بیهوده و باطل است.

بدیهی است چنین استنباطی فقها را بر آن داشت که تمام سعی و تلاش خویش را در دفاع از آموزه های تشیع در برابر دیگر فرق و ادیان و حفظ جامعه امامیه از پراکندگی و تشت آرا به کار گیرند و بکوشند تا قوانین و حدود شریعت را در حد امکان جاری سازند.

از این رو در این دوران (قرن ۴ تا ۹ هـ.ق) علما و متکلمان امامیه بیشتر در نقش رهبران دینی و مذهبی ایفای مسئولیت می کردند و کمتر به جنبه های سیاسی محدوده اختیارات خود می پرداختند و تنها از باب ضرورت وجود حکومت و نیاز جامعه ی مؤمنان به تعامل با حکومت های جائز، بحث همکاری با سلطان جائز را در چهارچوب شرایط و قوانین خاصی مطرح نمودند.

همکاری با سلطان جائز ما را به این واقعیت رهنمون می سازد که در دوران غیبت امام معصوم[×] که امکان اجرای احکام و حدود برای نایب امام (فقها) به دلیل تقیه یا عدم وجود شرایط فراهم نیست، به سلطان وقت واگذار شده است و این امر ناشی از نحوه ی نگرش علما به حکومت و ضرورت وجود حاکم در هر عصری است تا از بروز هرج و

مرج در جامعه و تعدی به حقوق جلوگیری شود و قانون شکنان و ستمگران و گناهکاران مجازات و تأدیب و امور جامعه اصلاح و مردم به خیر و نیکی بگرایند.

شیخ مفید برجسته ترین فقیه آغاز عصر اجتهاد، ضرورت دولت را هم از نظر شرعی و هم عقلی در عصر غیبت ثابت می کند. وی چنین استدلال می کند که حتی اگر شرع هم نباشد عقل به وجوب حکومت حکم می کند و در واقع عقلی بودن وجوب حکومت بر شرع مقدم است و شرع نیز بر آن صحه گذاشته است. (۱)

سید مرتضی نیز در «رساله فی العمل مع السلطان» بر وجوب بودن رئیس و فرمانروا در میان مردم تأکید دارد و علت آن را نیاز مردم به کسی می داند که آنان را تکلیف به واجب نماید و از انجام دادن فعل قبیح باز دارد. (۲)

شیخ طوسی نیز با واقع بینی به این امر اذعان دارد و حتی قصاص و اقامه

ص: ۲۳۳

۱- توفیق السیف، نظریه السلطه فی الفقه الشیعی، ص ۱۰۴.

۲- سید مرتضی علم الهدی، رسائل، اعداد، سید مهدی رجایی، ج ۲، قم، مطبعه سید الشهداء، ۱۴۰۵ هـ. ق.

حدود را در زمان غیبت و ممکن نبودن اجرای آن به وسیله ی فقها، بر عهده سلطان وقت گذاشته و از باب جلوگیری از ایجاد هرج و مرج در جامعه، حتی اجرای حد قصاص را برای مؤمنان صاحب حق جایز ندانسته و اقامه آن را به سلطان واگذار کرده است. (۱)

همکاری با سلطان جائر، از تحریم تا جواز

در دوران حضور امام معصوم*، علی رغم جوّ ارباب و اختناق ناشی از حاکمیت جور، هرگونه تصمیم گیری در زمینه ی تعاملات سیاسی و نحوه ی همکاری با سلاطین جائر منوط به اذن امام بود، به همین دلیل جامعه ی امامیه نسبت به روابط سیاسی با حکومت دغدغه ای نداشت.

با آغاز عصر غیبت کبرا و جوّ تقیه و انتظار، نگرانیها و شبهات بسیاری درباره ی سرنوشت احکام حکومتی و وظایف امام* و چگونگی برقراری ارتباط با حاکمان جور، شیعیان امامیه را در بر گرفت. تألیفهای بسیار اندیشمندان، فقها و متکلمان شیعه در مورد «غیبت» و «تقیه» بازتاب تردیدها و

ص: ۲۳۴

۱- محمد بن الحسن الطوی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوا، قم، انتشارات قدس محمدی، بی تا، ص ۳۰۱.

سردرگمی های شیعیان این عصر است (۱) و شبهات و تشکلات مخالفان همچون زیدیه، اسماعیلیان و کیسانیه و نیز معتزله تشدید کننده ی این وضع بود. مرتد شدن برخی از شیعیان بنا بر تصدیق شیخ صدوق (۲) به خوبی نشان دهنده ی تزلزل و وخامت اوضاع عقیدتی شیعیان آن روزگار است.

از انتقادات در این دوران آن بود که می پرسیدند، وظیفه امام در جامعه اجرای احکام و حدود و جهاد با دشمنان و حفظ و نگهداری دین است و حال که امام در غیبت به سر می برد و وجود و عدمش مساوی خواهد بود.

انتقاد دوم بر این عقیده ی امامیه وارد می شد که حفظ مصلحت عمومی، بدون وجوب نصب و ظهور امام از سوی خداوند امکان پذیر نیست و از سوی دیگر پنهان بودن امام منصوب از جانب خداوند را تا وقت نامعلوم به خواست و

اجازه خداوند منتسب می کنند، حال آنکه میان این دو نظریه تناقض آشکار وجود دارد که علمای امامیه در کتاب های کلامی خویش بدان پاسخ گفته اند. (۳)

اما سؤال اساسی مطرح شده در این مبحث تبیین چگونگی سیر تحول

ص: ۲۳۵

-
- ۱- کمال الدین و تمام النعمه؛ از شیخ صدوق، فصول العشره فی الغیبه از شیخ مفید، کتاب الغیبه، شیخ طوسی و
 - ۲- شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، مقدمه ی مصحح، ص ۱۰.
 - ۳- شیخ مفید، فصول العشره فی الغیبه، صص ۷۰ - ۷۱ و نیز صص ۸۲ - ۸۵، کتاب الغیبه شیخ طوسی، ص ۳۳۱.

نظریه‌های علمای امامیه از جایز نبودن همکاری با سلطان جائز به جواز و حتی گاه وجوب (۱) همکاری است.

در پاسخ به این سؤال باید گفت:

فقها بر اساس «نظریه نیابت عام فقیه» ولایت بر امور مسلمانان را حقی می دانستند که امام معصوم × به آنان تفویض کرده است اما از آنجا که عملاً حکومت در اختیار حاکمان جور بوده و ولایت فقها بر امور ناممکن بود، آنان در حد امکان و برای اجرای احکام و حدود به پذیرش مناصب حکومتی از سوی جائران مبادرت ورزیده و این منصب را در حقیقت از سوی امام حق، یعنی امام معصوم × تلقی می کردند؛ زیرا حکومت در اصل حق مشروع امام غایب × بود و حکومت جائز ظاهری و غیر مشروع بود.

نخستین شخصیتی که به طور جدی و گسترده به همکاری با سلطان جائز پرداخت، سید مرتضی بود و سپس شیخ طوسی و ابن ادریس حلی (۵۷۸ م).

علاوه بر زمینه های ایدئولوژی و زبانی، زمینه های محیطی و سیاسی و اجتماعی شیعیان نیز باعث روی آوردن علما به توجیه همکاری با سلاطین جور، شد. برپایی دولت آل بویه تعریفی جدید از فقه ارائه کرد و فرصتی برای

ص: ۲۳۶

۱- محمد بن ادریس حلی، السرائر، ج ۲، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ هجری، صص ۲۵ - ۲۶.

ولایت یافتن برخی از عادلان در زیر سایه ی حکومت موجود به وجود آورد؛ دولتی که اگر چه از نظر فقهی شرعی نبود؛ ولی علیه شیعه مرتکب ظلم و ستم نمی شد و حتی فرصتی را برای تحقق برخی اهداف شرعی ایجاد کرد که بدون وجود این دولت ممکن نبود. (۱)

متکلمانی چون شیخ طوسی غیبت امام را نتیجه ی حملات ضد شیعی می دانند که حیات شخص امام را مورد تهدید قرار داده است. (۲)

تطور و دگرگونی آرای فقهای شیعه از دوری گزیدن از سلطنت به پذیرش مناصب حکومتی و همکاری با آنان در واقع نوعی نیاز به رابطه ی بین شیعه و دولت شیعه بود.

بنابراین قبل از آنکه درگیر مشروعیت بخشیدن به اقتدار حکومت باشند سعی کردند تماس و ارتباط میان شیعیان و حکومت را موجه کنند و مشارکت آنان را به درجه ای در امور عامه اجازه دهند. (۳)

ص: ۲۳۷

۱- توفیق السیف، نظریه السلطه فی الفقه الشیعی، ص ۱۰۱.

۲- شیخ الطائفه محمد بن الحسن الطوسی، کتاب الغیبه، مؤسسه ی اهل البیت، بیروت ۱۴۱۲ هـ - ق، ص ۳۲۲.

۳- لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه سید عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، چاپ اول، تهران، نشر عروج، ۱۳۷۴، ص ۳۹۲.

ادعای دولت آل بویه در بازگرداندن حکومت حقه ی امام غایب به او در صورت ظهورش، چشم انداز متفاوتی پیش روی امامیه نهاد؛ آنان از یک سو بیعت خویش را با امام غایب حفظ می کردند و از سوی دیگر با قبول مسئولیتهایی در اداره حکومت آنان، مقاصد و هدفهای خاص خود را دنبال می کردند، حال آنکه مخالفت و همکاری نکردن با دولت آل بویه، نه تنها امکان تحقق بخشی از اهداف و احکام فقهی و شرعی را از آنان سلب می کرد؛ بلکه عملاً دستاوردی جز فشار و اختناق مضاعف، دربر نداشت. از این رو فقها راه دوم را برگزیدند و با حفظ این اعتقاد که همه حکومتها در زمان غیبت امام^x غاصب اند، به اتخاذ چهارچوب و قوانین خاصی برای نحوه ی همکاری با سلاطین روی آوردند.

اظهارات شیخ طوسی در کتاب الغیبه به خوبی نشان دهنده ی دیدگاه علمای این دوره است. وی می نویسد:

با این اوضاع - غیبت امام معصوم - بر پایی حکومت عادلانه و تلاش برای دست یابی به آن بی ثمر خواهد بود و اینکه امام غایب باشد یا ظهور کند بستگی به خودش دارد، زیرا او از هر کسی به امکان و زمان تحقق این آرزوی بزرگ - ظهور حضرت - داناتر است. (۱)

ص: ۲۳۸

۱- شیخ الطائفه، محمد بن الحسن الطوسی، کتاب الغیبه، به کوشش آقا بزرگ طهرانی، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه، ۱۳۹۸ هـ-ق، ۳۳۱.

غیبت امام به معنای محال بودن شرایط حضور است و اگر غیر این بود، او خود هر آینه ظهور می کرد و خود به این امر اقدام می نمود.

سؤال

در فقدان حکومت عادلانه ی معصوم و وجود حکومت‌های جائر از یک سو و نیاز مردم به تعامل با این حکومتها از سوی دیگر چه قوانینی بر رابطه ی میان جامعه ی مؤمنان و حاکمان جائر حکمفرماست و منشأ مشروعیت

این قوانین کجاست؟

اگر چه بنابر عقیده ی توفیق السیف این احکام و قوانین مشروعیتی برای قدرت جائر به وجود نمی آورد؛ زیرا پیش از طرح چنین احکامی او خواه ناخواه بر امور مسلمانان احاطه پیدا کرده است. (۱)

پیش از پاسخگویی به سؤالات فوق لازم است ابتدا آرا و نظریه های فقها را درباره ی نحوه ی همکاری با سلطان جائر مطرح کنیم و از تحلیل و تأمل در آنها پاسخ سؤالات مطروحه را استخراج کنیم.

ص: ۲۳۹

۱- توفیق السیف، نظریه السلطه فی الفقه الشیعی، ص ۱۰۳.

نخستین فقیهی که به بحث همکاری با سلاطین جائز به اختصار و بدون بیان چگونگی و شرایط آن، پرداخته است، شیخ صدوق (م ۳۸۱)، از نخستین عالمان عصر غیبت است. وی در کتاب المقنع باب «الدخول الی السلطان» بر اساس روایتی علما را از وارد شدن در امور سلطنت و نزدیکی به سلاطین یا دریافت هدیه از آنان بر حذر داشته است. (۱)

وی در عصر غیبت، گوشه گیری و انزوا برای حفظ خود و دیگران را مادام که تسلط با ظالمان است، لازم دانسته است. (۲)

همچنین صدوق اظهار می دارد:

پدرم در وصیت به من گفت: ... از کارهای مربوط به سلطان بر حذر باش و در آن وارد نشو؛ اگر وارد شدی با همه به نیکی رفتار کن و حاجت کسی را رد نکن. (۳)

ص: ۲۴۰

۱- محمد بن علی بن بابویه القمی، الصدوق، المقنع و الهدایه، قم، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۷۷هـ-ق، ص ۱۲۲.

۲- همان، ص ۹.

۳- همان، ص ۱۲۲.

و نیز در المقنع آورده است:

از ابی عبدالله در مورد مردی مسلمان و دوستدار اهل بیت پیامبر | پرسیده شد، که در دیوان سلاطین کار می کرد و زیر لوای آنان می جنگید. امام × پاسخ داد: خداوند او را بر اساس نیتش مبعوث می کند. (۱)

شیخ مفید از نخستین فقهای است که در «باب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و اقامه الحدود و الجهاد فی الدین» اصول و چهارچوب کلی نحوه ی ارتباط با سلطان جائرا مطرح کرده است. (۲)

اصول ارتباط با سلطان جائر

۱- هیچ کس مجاز به پذیرش مسئولیتی از سوی حکام جور نیست مگر آن که در راه یاری مؤمنان شیعه و نگهداری آنان از حوادث ناگوار، تمامی تلاش خود را به کارگیرد. همچنین از تمام اموال نقدی و غیر نقدی، که از این راه کسب کرده خمس پرداخت کند. (۳)

ص: ۲۴۱

۱- همان.

۲- محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید، المقنع، الطبعة الثانية، دارالمفید، بیروت - لبنان، ۱۴۱۴، هـ. ق، ۸۰۹ - ۸۱۲.

۳- همان، ص ۸۱۱.

از این عبارات چنین برمی آید که حضور شیعیان در دستگاه حکومت به منظور حمایت از شیعیان و کاستن از فشارهای حکومتی بوده و تا حدودی اطلاع یابی و کمک رسانی به

مظلومان شیعی بوده که مورد تأیید امامان شیعه و فقها قرار گرفته است.

۲ - شیعیانی که مسئولیت و منصبی را می پذیرند، بایستی خود را والی و مسئول از سوی امام عصر بدانند نه حکومت‌های جائز. چنین نگرشی موجب می شود شخص مسئول خود را در برابر امام غایب مسئول دانسته، ضمن غیر مشروع دانستن نهاد سیاسی جور، رضایت امام را ملاک و معیار عملکرد خود قرار دهد. (۱)

۳ - در پذیرش مسئولیتهای اجتماعی در حکومت جور، بایستی شخص لیاقت و صلاحیت داشته باشد، در غیر این صورت همکاری او به اذن عام معصوم × نخواهد بود.

کسانی که برای احراز مسئولیت و مدیریت، یا به سبب دانش اندک نسبت به احکام شرعی یا قلت تدبیر، صلاحیت ندارند، در صورت پذیرش، گناهکارند؛ زیرا از سوی امام معصوم × که حق واگذاری مناصب اجتماعی

ص: ۲۴۲

۱- همان، ص ۸۱۲.

و حکومتی وابسته به اذن اوست، مأذون نیستند. بنابراین هر خطایی که در طول احراز مسئولیت مرتکب شوند، مورد مؤاخذه ی خداوند قرار خواهد گرفت مگر آن که مشمول آمرزش الهی قرار گیرد.

۴- برادران ایمانی (شیعیان امامیه) می بایست فرد واجد شرایط را حمایت کنند تا آن هنگام که پا را از قوانین شیعه فراتر نگذارد و برای جلب رضایت حکومت مرتکب

معصیت نشود. (۱)

۵- فقها، مجریان و کارگزاران شیعی که از سوی حکومت منصب قضاوت یافته اند، بایستی مطابق معیارهای قوانین شیعی عمل کنند مگر در حال اضطرار و تقیه، آن هم در صورتی که قانون خلاف، منجر به ریختن خون یا حق کسی نشود؛ تقیه تنها در این مورد جایز است.

بنابراین وی حق ندارد در ابتدا به وضع قوانین خلاف مبادرت ورزد یا حتی در حال اضطرار بر اساس قوانین نادرست خونریزی کند. (۲)

در میان فقها این موضوع که وظایف مربوط به امامت در عصر غیبت قابل اجراست یا خیر مورد جدل و اختلاف بود؛ برخی وجود امام را شرطِ وجوب

ص: ۲۴۳

۱- همان، ص ۸۱۰.

۲- همان، ص ۸۱۰.

برخی از احکام می دانند؛ به ویژه احکامی که از لواحق حکومت به شمار می روند، مانند اقامه حدود، برگزاری نماز جمعه و...^(۱)

آنچه مفید در این باره مطرح کرده، بیانگر این واقعیت است که وی به اعتبار اینکه امام در هر عصری وجود دارد^(۲)، غیبت را موجب تعطیل شدن احکام مربوط به وظایف امامت مانند قضاوت، اجرای حدود و برپایی نماز جمعه در عصر غیبت نمی داند.

از این رو این آراء موجب شد تا برخی از بزرگان شیعه به حکومت برسند همچنان که گفته شد این تحول به دلیل نیاز رابطه ی بین شیعیان (فقها) و دولت شیعه (آل بویه) بود؛ زیرا از یک سو پس از سالیان طولانی ستم و خفقان خلفای عباسی بر ضد شیعه، دولتی صاحب شوکت به قدرت رسید و از سوی دیگر این دولت خارج از قوانین و چهارچوب شرعی بود نه بر اساس امامت معصوم، و بر اساس تفویض خاص از سوی امام غایب بنا نشده بود.

شیخ مفید میان مشارکت در تقوا و مشارکت در گناه تمایز قائل شد تا جایی که همکاری با ظالم را در یاری رساندن به مؤمنان جایز و در برخی موارد واجب شمرد؛ ولی یاری رساندن به او در ظلمش را حرام می داند.^(۳)

ص: ۲۴۴

۱- توفیق السیف، نظریه السلطه فی الفقه الشیعی، ص ۱۰۳.

۲- محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید، المقنعه، ص ۸۱۰ - ۸۱۱.

۳- همان، ص ۸۱۰.

- ۱- همکاری عمومی با حکومت جائر مانند خرید و فروش، پرداخت زکات، رجوع به قاضی، گرفتن پول و...؛
 - ۲- مشارکت در سلطنت حکومت جائر و مسائلی که مربوط به سلطه و ولایت است مانند ولایت قاضی، منصب حکومت ایالات و سرزمین ها و امور مربوط به آنها یا هدایا و عطایا و اموال عامه ای که سلطان اعطا می کند؛^(۱)
 - ۳- دریافت عطایا نه به اعتبار آن که شخص، مستحق دریافت آن است، بلکه به اعتبار مضمون سیاسی ای که دارد.
- در رابطه با ارتباط نوع اول، روایات فراوانی مبنی بر مباح بودن همکاریهای عمومی وارد شده است. البته به شرط آن که این همکاری توأم با رضایت و علاقه به ستم نباشد^(۲)
- و با تأکید بر اینکه دادرسی و قضاوت جور، جز در حال اضطرار، حرام است.
- بخش دوم محل اختلاف است؛ برخی روایات بر حرمت همکاری با

ص: ۲۴۵

۱- توفیق السیف، نظریه السلطه فی الفقه الشیعی، ص ۱۰۲.

۲- محمد بن علی بن بابویه القمی، مَنْ لَا یَحْضِرُهُ الْفَقِیْه، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۳، قم، مؤسسه ی نشر اسلامی، ص ۱۷۶.

سلطان تأکید کرده اند؛ زیرا همکاری در این زمینه، به حکومت جائز نوعی مشروعیت می دهد و نیز نوعی رضایت به همکاری با سلاطین جور خواهد بود که با این عقیده که سلطنت مخصوص معصوم یا نایب اوست، در تعارض است.

در مقابل این نظر، روایاتی وجود دارد که با شروطی و به منظور برآوردن اهدافی آن را جایز می دانند. طیف فقهای رسمی که در ارتباط با حکومت بودند، مورد آخر را پذیرفتند و این نظر بر قاعده ی تمایز میان شرعی بودن ولایت فقیه و جواز همکاری با سلطان متغلب استوار است. (۱)

نظریه همکاری با سلطان جائز با دو چالش جدی زیر مواجه شد:

۱ - تقابل میان ضرورت وجود دولت و نظریه وجوب امامت و حاکمیت معصوم در رأس نظام سیاسی شیعه.

۲ - تقابل بین حرمت یاری رساندن به جائز و وجوب امر به معروف و اقامه ی عدل تا جایی که ممکن است.

فقهای امامیه در صدد ارائه ی راه حلی برای این دو نظریه ی متعارض برآمدند. (۲) اگر چه شیخ مفید ضرورت وجود دولت را هم از نظر شرعی

ص: ۲۴۶

۱- همان، ص ۱۰۳.

۲- توفیق السیف، نظریه السلطه فی الفقه الشیعی، ص ۱۰۳.

و هم از نظر عقلی مطرح کرد، بنا به گفته ی او ضرورت عقلی آن بر شرع مقدم است، یعنی اگر شرع هم نباشد عقل به ضرورت وجود آن حکم می کند.

وی همچنین جواز همکاری با جائز را به اقامه امر به معروف استناد می دهد. به عبارت دیگر بر پایی امر به معروف جواز همکاری با جائز را ایجاد می کند. خلاصه آن که باید بین صاحب سلطه که متصف به صفات مطلوب شریعت است و آنچه اکنون فعالیت دارد، تمایز قائل شد؛ با تأکید بر این اصل که سلطه و سلطنت مجرد و مستقل از شریعت

است. (۱)

راه حل شیخ طوسی برای رفع چالش ها

۱ - وجود سلطنت برای تنظیم امور امت ضروری است؛

۲ - وقتی سلطنت عادل ممکن نباشد همکاری با سلطان جائز در محدوده ی شریعت مقبول و معروف است.

یعنی همکاری با جائز به منظور اقامه ی عدل و منع ظلم، جایز است. (۲)

ص: ۲۴۷

۱- همان، ص ۱۰۴.

۲- شیخ الطائفه، محمد بن الحسن الطوسی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم، انتشارات قدس محمدی، بی تا، ص ۳۵۶ و ۳۵۷.

سید مرتضی نیز در این زمینه چنین استدلال کرد:

اگر گفته شود همکاری با حاکم جائز و تصدی این امر به تقویت حکومت وی می انجامد و پذیرش منصب، گناهی است که شخص مرتکب می شود در پاسخ می گوئیم: وقتی حاکم ظالم امور دین را در اختیار می گیرد، به ناچار تمام کسانی که در محدوده ی حکومت او زندگی می کنند، - ولو در ظاهر - از رعایای او محسوب شده، می بایست او را تمجید و تکریم کرده، اوامرش را گردن نهند. حال پذیرفتن منصب از سوی او به وسیله ی کسی که توانایی چنین کاری را دارد، موجب انزوا گرفتن و فاصله گرفتن از سلطان می گردد در حالی که پیش از آن نیز به دلیل ترس و تقیه مجبور به احترام گزاردن به خلیفه بود. از این رو بر عهده نگرفتن مناصب، او را به وضعیت مطلوب تری نسبت به نپذیرفتن سوق نمی دهد؛ اما با پذیرش منصب قادر خواهد بود امر به معروف و نهی از منکر کند و به هم کیشان خود منفعت رساند. (۱)

ظهور سید مرتضی در حد فاصل جریانهای افراطی عقل محور معتزله و

ص: ۲۴۸

۱- آلن لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه سید عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، چاپ اول، تهران، مؤسسه ی چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۴، ص ۳۹۲.

نص مدار اشاعره و جوّ سیاسی جامعه که زمینه را برای تفکر عقلانی فراهم ساخته بود، موجب شد تا عناصر عقل گرایی را در تحلیل های فقهی و کلامی خود به کار برد.

آرا و نظریه های او به دلیل روابط حسنه با خلفای عباسی - الطائع، القادر و القائم - و مسئولیت هایش در ارتباط با جامعه ی امامیه به واقع نزدیکتر می نماید.

واگذاری منصب نقیب النقباء بغداد در سال ۴۰۶ هـ - ق. پس از درگذشت برادرش شریف رضی (۱) و زعامت دینی امامیان بغداد در سال ۴۱۳ هـ - ق. (۲) لزوم ایجاد تعادل میان واقعیت موجود و آرمانهای سیاسی فقهای شیعه را به او نمایاند.

تلاش او در این زمینه سرانجام به تدوین رساله ای با عنوان «رساله فی العمل السلطان» منتهی شد. مایه های تفکرات سیاسی فقهای پس از وی برگرفته و ملهم از آموزه های اوست. انگیزه ی تألیف رساله ی مذکور پس از مناقشه ای در مجلس ابی القاسم حسین معزی وزیر مشرف الدوله بویهی در

ص: ۲۴۹

۱- عزالدین علی بن اثیر، الکامل فی التاریخ، ترجمه عباس خلیلی، ج ۱۵، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۵۱، ص ۳۴۸.

۲- همان، ص ۳۵۰.

بغداد در سال ۴۱۵ هـ. ق بر سر پذیرش ولایت از سوی سلطان به وجود آمد. از نظر سید مرتضی پذیرش ولایت از سوی سلطان به عنوان یک واقعیت سیاسی بیرونی از نظر شرعی می بایست مبتنی بر نصوص اسلامی باشد، به همین دلیل با ارائه استدلالهای عقلانی سعی کرد تا میان نص و واقعیت سیاسی موجود ارتباط برقرار کند. بر این اساس تفکیک میان دو نوع سلطان، سلطان عادل و سلطان جائز توجیه می شود.

با توجه به ویژگیهایی که برای سلطان عادل مطرح می کند، پذیرش ولایت از سوی او را نه تنها عقلاً و شرعاً منع نکرده، بلکه واجب هم دانسته است؛ اما بحث اصلی وی درباره حاکم متغلب است که از مباحث اصلی و مورد توجه فقه سیاسی شیعه است. همچنان که اشاره شد، از نظر عقلی جامعه ناچار به پذیرش حاکم است تا از گرویدن به هرج و مرج و فساد مصون بماند. از این رو حتی حاکم ظالم نیز وجودش بهتر از فقدان آن است.

سید مرتضی با این توصیف از حاکم ظالم، احکام مختلف پذیرش ولایت و همکاری با سلطان جائز را بررسی می کند و ضمن آنکه پذیرش ولایت را به چهار نوع واجب، قبیح، مباح و محذور تقسیم می کند، با استدلالهای قرآنی، روایی و عقلی سعی در توجیه همکاری با سلطان دارد، البته در صورتی که قادر به احقاق حق باشد، از مظلوم دفاع کند، نفی تغلب کند و...

وی متأثر از سلطنت مطلقه، هرگز نمی تواند استدلالهای عقلانی خود را

فراتر از این افق بکشاند و به همین دلیل در گفتمان سلطنت مطلقه چاره ای جز توجیه پذیرش همکاری با سلطان ندارد.

این آراء همزمان با حکومت شیعی آل بویه و سیاست پلورالیسم فرهنگی آنان، به بار نشست. در آن موقع بتردید قبض و بسط دانش فقهی نمی توانست از سرشت قدرت حاکم جدا باشد.

بر اساس روش شناسی اسکینر زمینه های محیطی و نیز ایدئولوژیکی و زبانی رابطه ای مستقیم با تولید معنا دارد. بنابراین اینکه فقه سیاسی شیعه در کدام سرزمین و با چه خصصتهای سرزمینی و در ارتباط با کدامین ساختار قدرت شکل گرفته و سیر تکاملی خویش را گذرانده، دارای اهمیتی فوق العاده است؛ زیرا رشد و گسترش دانش فقهی مرهون توجه ویژه قدرت حاکم در سرزمین مورد نظر است.

حال آنکه اگر ساختار قدرت، میانه ای با مذهب فقهی نداشته باشد، زوال و جایگزینی آن مذهب را در پی خواهد داشت؛ ((۱)) همانگونه که واگذاری ولایت امور قضایی از سوی هارون الرشید به ابوحنیفه در سال ۱۷۰ هـ. ق موجب

ص: ۲۵۱

۱- احمد تیمور پاشا، نظره تاریخیه فی حدوث المذاهب الفقیه الاربعه الحنفی المالکی الشافعی الحنبلی و انتشارها عند جمهور المسلمین، مصر، مطالع دار الکتب العربی محمد حامی المیناوی، ۱۹۶۵م، ص ۴ - ۶.

گسترش این مذهب در بغداد شد؛ اما هنگامی که خلیفه امر قضاوت را از حنفیه به شافعیه منتقل ساخت، این بار مذهب شافعی آن چنان گسترش یافت که اهل بغداد به فرقه های حنبلی و شافعی تقسیم شدند.^(۱)

از این رو «مشروعیت» و «اقتدار» آن گونه معنا و تفسیر می شود که به توجیه اقتدار سلطنت مطلقه ختم شود؛ حقیقتی که از ضرورت تبیین واقعتهای سیاسی و برقراری ارتباط میان نص و واقعیت حکومتهای متغلب شیعی نشأت می گیرد. هر چند این ارتباط به تدریج فقه سیاسی واقع گرای شیعه را به نگرشی انتقادی رهنمون کرد. حال آنکه متون سیاسی فقه اهل سنت با خصلت اندرزگونه اش از عنصر انتقادی تهی است و آینده آرمانی را بر مبنای استناد محض به گذشته و تعطیلی عقل بنا گذارد.

ص: ۲۵۲

فصل دوم: سیر تحول احکام حکومتی در عصر غیبت

اشاره

ص: ۲۵۳

در این فصل قصد داریم به بررسی چگونگی اجرای احکام حکومتی در عصر غیبت از دیدگاه علمای امامیه بپردازیم. اگر چه فقها در این دوره به طور مستقل به سیاست و حکومت و مسائل آن نپرداخته اند، در خلال تفاسیری که از برخی از آیات قرآن، احادیث و مباحث فقهی گوناگون مطرح شده در این زمینه، می توان تا حدود زیادی به موضع گیریها و نظریه های آنان درباره این بخش از احکام دست یافت؛ احکامی مانند امر به معروف و نهی از منکر، اقامه حدود، قضا، نماز جمعه و... .

نکته مهم و قابل توجه در این زمینه وجود تعارضات و تناقضات در فتاوی فقهای این دوره و مطابق نبودن آن با واقعیات جامعه آن روز است که بسیاری از ملزومات حکومت در عصر غیبت را در بر می گیرد. اجماع علمای امامیه بر وجوب اجرای احکام حکومتی در عصر غیبت توافق دارند و بر این اساس این احکام در عصر غیبت امام معصوم × تعطیل بردار نیست و نمی توان

آن را به زمان ظهور امام موكول كرد. از سوى ديگر موكول كردن بخش مهمى از اين احكام به اذن امام معصوم، مانند جايى كه امر به معروف و نهى از منكر مستلزم جرح و قتل است يا اقامه حدودى كه در حد قصاص است، با امر و جوب اجراى اين احكام به دليل عدم حضور معصوم × منافات دارد؛ مانند نظريه هاى شيخ مفيد، شيخ طوسى، علامه حلى و... در زمينه امر به معروف و نهى از منكر يا اقامه حدود و... .

برخى ديگر از فقها براى حل اين تعارض اجراى اين دسته از احكام را به حكومت وقت و سلطان زمان واگذار كرده اند. تعارض موجود در اين نظريه ناگفته پيدا است. چگونه مى توان اجراى بخش مهمى از احكام الهى را به حكومتى كه نامشروع و به عبارتى سلطان جائز است، واگذار كرد؟ زيرا غضب حكومت معصوم خود بدترين منكرهاست و به سخن ديگر اين نحوه برداشت از حكومت غير معصوم عملاً جامعه دينى را در مقابل حكومت قرار مى دهد.

در صورت سوم، يعنى نفى صلاحيت طبقه حاكم در اجراى اين احكام و عمل به آن به وسيله ي مكلفان يا فقها، جامعه دچار هرج و مرج و آشوب خواهد شد و هر كس مى تواند مدعى شود كه براى دفع فلان منكر، ديگرى را به قتل رسانده يا مورد ضرب و جرح قرار داده است.

پس چه بايد كرد؟ چگونه مى توان اين تناقضات را برطرف كرد؟

بايد گفت بخش مهمى از اين تعارضات و ناهمگونى ها ميان آرمان و

واقعیت، برخاسته از نگرش و استنباط فقهای این دوره نسبت به نظریه «تقیه و انتظار» است. مرور اجمالی این فتاوا در تبیین ملامت قضیه کمک بسزایی خواهد کرد.

شیخ مفید با توجه به آیه {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ يُدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ} به وجوب امر به معروف و نهی از منکر فتوا می دهد و معتقد است:

برای اهل ایمان امر به معروف و نهی از منکر بر حسب امکان و شرط صلاحیت واجب است. (۱)

اما کشتن و زخمی کردن را منوط به اذن سلطان زمان (امام معصوم) می داند که برای تدبیر امور مردم منصوب شده و اگر این اذن وجود نداشت، شخص ناهی می بایست به انکار منکر با قلب و زبان کفایت کند.

شیخ طوسی نیز ضمن آنکه امر به معروف و نهی از منکر را فریضه ای واجب می داند، درباره شکل اجرای آن می نویسد:

امر به معروفی که با دست بود، به گونه ای که به تأدیب و ردع و جرح و قتل منجر شود، انجامش واجب نیست مگر به دستور سلطان وقت و هر گاه دستوری از این

ص: ۲۵۷

۱- مفید، المقنعه، قم مؤسسه النشر اسلامی، ۱۴۱۳ هـ. ق، صص ۸۰۸ - ۸۰۹ و نیز اوائل المقالات، تحقیق: شیخ ابراهیم انصاری، مطبوعه مهر، ۱۴۱۳ هـ. ق، ص ۱۱۹.

جهت نباشد، انکار بر زبان ودل کند؛

انکار منکر نیز به همین صورت... اگر به وسیله دست صورت گیرد مشروط به اذن از جانب سلطان باشد. (۱)

علامه حلی نیز ضمن بیان چهار شرط برای وجوب امر به معروف و نهی از منکر این گونه فتوا می دهد:

امر به معروف و نهی از منکری که منجر به قتل و جرح شود، مطلقاً جایز نیست. در مورد اینکه امر به معروف و نهی از منکر به اذن امام باشد، دو قول وجود دارد: اقامه حدود یا منوط به امام خاصه است؛ کسی است که از سوی او اذن دارد و برای فقها در عصر غیبت این اذن وجود دارد... در مورد فقها، آنان می توانند میان مردم حکم کنند تا مردم از ظالمان در امان باشند... (۲)

اسلام قانون امر به معروف و نهی از منکر را برای اصلاح اجتماعی و

ص: ۲۵۸

۱- مارتین مکدر موت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل، شعبه تهران، ۱۳۶۳، ص ۳۰۰.

۲- ([۱]). علامه حلی، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام، ج ۱، چاپ سنگی، ۱۳۳۹ هـ - ق، ص ۱۱۸.

مبارزه با فساد داخلی و جلوگیری از سقوط مسلمانان یا چیره شدن تباهی و ظلم بر حکومت وضع کرد و شامل عمل وسیع سیاسی و تبلیغاتی با به کارگیری نیروی مسلح از سوی دولت اسلامی علیه منحرفان و خارجین ضد دین و قانون است؛ با بکارگیری زور علیه هر کسی است که به خوداجازه دهد علیه قانون خروج کند چه حاکم باشد چه محکوم. مراحل بالای این قانون که مستلزم به کارگیری نیروی قهریه است به حکومت شرعیه واگذار شده است، اما کسانی که معتقد به نظریه «تقیه و انتظار» و تحریم عمل سیاسی در عصر غیبت بودند همچنان که از آرا و فتاوی آنان بر می آید، مراحل اولیه آن را جایز می دانند و مراحل بالای آن را - که مستلزم بکارگیری نیروی قهریه و ریختن خونی می شود - به حالت تعلیق در آوردند و فتاوی آنان محدود به استفاده از دست و زبان شود و موضع گیری منفی نسبت به این قانون سبب عقب نشینی سیاسی و اجتماعی عصر خود داشته باشند. هر چند بیشتر علما «نیابت عامه فقیه» را قبول داشتند و حتی بعضی از آنان در طول تاریخ با دولتهای شیعی همکاری کردند.

البته اجازه ندادن قتل و جرح به مؤمنان و مکلفان از سوی فقهای این دوره، موجب جلوگیری از هرج و مرج و فتنه در جامعه بود و شاید این مسأله موجب صدور چنین فتاوا و موضعگیریهایی شد. از میان فقها و علمای این

دوره تنها سید مرتضی نظری مخالف با بقیه داشت. او قائل به نیاز نبودن به اذن امام و جواز ارتکاب قتل و جرح برای عامه مردم شد. (۱)

شیخ طوسی در کتاب الاقتصاد به نقل از وی می نویسد:

سید مرتضی برای امر به معروف و نهی از منکر قائل به جواز ممارست عمل قتل و جرح بدون اذن امام در عصر غیبت شد. (۲)

اما وی و هم فکرائش همچنان به مشروع نبودن اقامه دولت در عصر غیبت معتقد بودند. شاید رابطه تنگاتنگ او با حکومت موجب شد تا نظریه های او به واقع نزدیکتر باشد.

پایبندی به نظریه «تقیه و انتظار منفی» و تحریم تشکیل دولت مشروع در عصر غیبت در دراز مدت مشکلات زیادی برای فقها به وجود آورد: تحدید اختیارات و عملکردهای آنان و نیز سکوت و انفعال سیاسی و متروک ماندن بسیاری از احکام همانند امر به معروف و نهی از منکر، اجرای حدود و... اما از قرن هفتم به بعد و به ویژه در قرون بعد با تشکیل

ص: ۲۶۰

۱- مارتین مکدر موت، اندیشه کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل، شعبه تهران، ۱۳۶۳، صص ۵۱۳ - ۵۱۴.

۲- محمد بن الحسن طوسی، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد.

دولت صفوی و مشارکت گسترده علما در حکومت موجب شد تا به تدریج به برداشت مثبتی از انتظار دست یابند و انتظار را نه به معنای دست کشیدن از سیاست و مشارکت نکردن در دگرگونیهای سیاسی، بلکه تلاشی برای تغییر در جهت آرمانهای سیاسی شیعی و فراهم کردن زمینه های ظهور تفسیر کنند.

مشکل دیگر در رویکرد علمای این دوره، در تفسیر آنان از «امام» به معنای «امام معصوم» بود و نه مطلق امام که معنی رئیس یا حاکم حکومت بدهد؛ اگر آنان امام را به معنای دوم تفسیر کرده بودند به ضرورت اقامه قانون به شکل کامل می رسیدند و هیچ قسمتی از قانون در عصر غیبت مطلق نمی ماند؛ اما چون تفسیر نخست را از امام پذیرفتند و حق اقامه دولت را تنها مختص «امام معصوم» دیدند، مجبور به از کار انداختن جوانب زنده و مراحل بالای قانون امر به معروف و نهی از منکر شدند.^(۱)

لازم به یادآوری است که نخستین فردی که سعی در خارج شدن از بن بست های انتظار منفی داشت، سید مرتضی بود. وی کوشید جنبه های زنده

ص: ۲۶۱

۱- احمد الکاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشوری الی الولاية الفقيه، الطبعه الاولى، بی جا، دار الشوری، للدراسات و الاعلام، ۱۹۹۷ م، ص ۳۴۶.

قانون امر به معروف و نهی از منکر را که در گذشته تعطیل شده بود، به کار گیرد. نظریه های وی مبنایی برای علمای پس از وی همچون حمزه بن عبدالعزیز دیلمی (سلار)، محقق حلّی، شهید اول و... شد.

اقامه حدود

از مسائل مهم و مطرح در دوران غیبت کبرا، چگونگی اجرای حدود در این عصر است که درباره آن دو سؤال اساسی زیر مطرح است:

۱ - آیا اجرای حدود در زمان غیبت تعطیل است یا خیر؟

۲ - در صورت اجرا، چه کسی می تواند حدود را اجرا کند؟

بر این مبنا علما و فقهای امامیه به دو گروه زیر تقسیم می شوند:

دسته ی نخست:

سید مرتضی و شیخ محمد بن ادریس حلّی

و... اجرای حدود را در زمان غیبت تعطیل دانسته اند و معتقد بودند که اجرای حدود مختص امام معصوم[×] یا کسی است که به طور مستقیم از جانب معصوم به این امر منصوب شده است.

سید مرتضی قائل به تعلیق اجرای حدود روی گنهکاران تا زمان ظهور شد و اظهار داشت:

اگر امام ظاهر شد و گنهکاران موجود و اقرار و

ص: ۲۶۲

بینه ثابت باشد، امام حد را بر او جاری خواهد کرد و اگر شخص مورد نظر مرد و حد اقامه نشد، گناه آن بر عهده کسی است که امام را وادار به غیبت کرده است. (۱)

اما این به معنای نسخ حدود شرعیه نیست؛ زیرا حدود هنگامی نسخ می شود که ما قادر به اقامه آن باشیم و لوازم و اسباب عدم اقامه آن وجود نداشته باشد، آن وقت می توان گفت حدود تعطیل شده، اما در حال حاضر چنین نیست. (۲)

خداوند امت را به اقامه حدود مخاطب ساخت تا آن را ملامت کنیم و بگوییم امت حدود را ضایع کرده است. «اقامه حدود از واجبات ائمه^ع و از مختصات و ویژگی های آنان است». (۳)

شیخ محمد بن ادریس حلی نیز که از فقهای بعد از شیخ طوسی است، نظر طوسی را درباره اقامه حدود در عصر غیبت مردود دانسته و معتقد است:

همه علما بر اجرا نکردن حدود شرعی متفق القولند؛

ص: ۲۶۳

۱- سید شریف مرتضی، امامت و غیبت از دیدگاه علم کلام، ترجمه المقنع فی الغیبه، چاپ دوم، قم، زمستان ۷۸، ص ۱۸.

۲- همان.

۳- الشافی.

مگر در زمان حضور معصوم و به وسیله امام[×] یا حاکمانی که از سوی او به این امر منصوب شده اند. (۱)

بنابراین برای ابطال اجماع فقها، اجماع دیگری لازم است و با استناد به روایت شیخ طوسی نمی توان اجرای آن را جایز دانست.

وی در کتاب السرائر مینویسد:

برای کسی جایز نیست حدود را اقامه کند به جز سلطان زمان که منصوب از سوی خداوند باشد یا کسی که امام او را منصوب کرده باشد. در همه احوال غیر از این دو، جایز نیست کس دیگری به اجرای حدود بر اشخاص اقدام نماید و اگر سلطان ظالم کسی را برای اقامه حدود برگزیند، اقامه حدود برای او به نیابت از امام حق جایز است اما از نظر دینی بهتر و حتی واجب است که به این روایت عمل نشود؛ زیرا از سوی ما (علمای امامیه) و همه مسلمانان بر این مسأله اجماع شده و اقامه حدود جایز نیست مگر به وسیله ائمه[^] یا حکامی که به اذن آنان حکومت می کنند، چون آنان مخاطب هستند. در همه حال برای آنان تعرض به آن جایز نیست و به خاطر اخبار آحاد نمی توان از اجماع عقب نشینی کرد؛ اگر چنین

ص: ۲۶۴

۱- محمد بن ادریس حلی، السرائر، ج ۲، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰هـ. ق، ص ۲۵.

کنیم برای نقض حکم نخست نیاز به اجماع دیگری یا نیاز به حکمی متواتر از کتاب و سنت داریم. (۱)

این نظریه مختص کسانی است که ملتزم به نظر «انتظار» و ظهور زود هنگام حضرت مهدی بودند و از آنجا که بنابر اجماع مسلمانان اقامه حدود از احکام حکومت و دولت است، معتقدند که تنها شخصی که می تواند دولت اسلامی را تأسیس کند، امام مهدی است و بر این اساس تنفیذ و اقامه حدود تا وقت ظهور به تعویق خواهد افتاد.

دسته دوم:

علی رغم پذیرش نظریه «انتظار» از فقها، اجرای حدود را در عصر غیبت لازم و ضروری می دانند و آنان در تأیید آراء خویش به آیات متعددی از قرآن استناد می کنند که طی آن خداوند مؤمنان را به اجرای احکام و فرامین الهی بر اساس شریعت نازل شده فرا می خواند. (۲)

این گروه تعطیل شدن اجرای حدود را موجب ارتکاب محارم و زیاد شدن مفسد می دانند حال آنکه این رویه بر خلاف نظر شارع و ترک مطلوب

ص: ۲۶۵

۱- محمد ابن ادریس حلی، السرائر، ج ۳، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰هـ. ق، ص ۱۶۱ و ۵۳۷.

۲- نور / ۲؛ مائده / ۳۸ و ۴۵؛ بقره / ۱۹۷ و ۱۹۴.

است (۱) و از آنجا که رأی به اجرای حدود می نمایند، می بایست متولیان این امر را نیز مشخص کنند.

از این رو با استناد به روایات معصومین^ع اقامه حدود را بر عهده فقها می گذارند (۲) در صورتی که هیچ امر واجبی را رها نکنند و به هیچ کس تجاوز نمایند و مادام که بر طریقت حق پایدارند، اقامه حدود نزد آنان است. (۳)

شیخ مفید نیز اقامه حدود را بر عهده سلطان اسلام میدانند که همان ائمه^ع هستند و کسانی که از سوی آنان منصوب شده اند، و نظر دادن درباره آن را به فقهای شیعه واگذار کرده است؛ اما اجرای آن را بر فرزند و عبد و واردی که ضرری از سوی سلطان جور به او نرسد، جایز می دانند. در غیر این صورت وجوبش از وی ساقط می شود. پس اگر از بدی های ظالمان ایمن باشد،

ص: ۲۶۶

۱- علامه حلی، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه؛ باب امر به معروف و نهی از منکر، همدان، مکتبه نینوی الحدیثه، ۱۳۲۳ هـ-ق، ص ۳۳۹.

۲- جمال الدین الحسن بن یوسف، علامه حلی، تبصره المتعلمین (فی احکام الدین)، تحقیق احمد الحسینی، هادی الیوسفی، بیروت - لبنان، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ هـ-ق، ص ۱۱۵ (باب امر به معروف و نهی از منکر)

۳- همان، ص ۳۳۹.

لازم است اقامه حدود کند، دست سارق را قطع کند؛ زناکارشان را تازیانه زند و قاتل را بکشد و... تا جایی که از حدود ایمان تجاوز نکند. (۱)

شیخ طوسی نیز در کتاب الجهاد (باب امر به معروف و نهی از منکر) مینویسد:

اقامه حدود بر هیچ کس جز سلطان وقت که از سوی خدای تعالی منصوب شده، مجاز نیست، یا کسی که امام برای اقامه حدود نصب کرده باشد و بر هیچ کس جز این دو، اقامه حدود جایز نیست. در زمانی که دست

ائمه^۸ حق کوتاه و غلبه با ظالمان است، اگر از ضرر از جانب ظالمان نترسد و از آنان در امان باشد، اجازه داده شده که مردم بر فرزند و اهل خویش و بندگان خویش اقامه حد کنند و هر گاه در امان نباشند، مجاز نیست تعرض کردن وی در هیچ حال. (۲)

اگر کسی از سوی سلطان ظالمی بر قومی احاطه یابد و اقامه حدود را بر

ص: ۲۶۷

۱- شیخ مفید، المقنعه، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ هـ - ق، ص ۸۱۰.

۲- محمد ابن الحسن الطوسی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم، انتشارات قدس محمدی، بی تا، ص ۳۰۱.

عاهده ی وی قرار دهد، بر وی است اقامه حدود به طور کامل و بداند آن چه می کند به دستور سلطان حق می کند نه سلطان جور و بر مؤمنان به وی واجب است که به وی کمک کنند و تا زمانی که تعدی و تجاوز از حق و آنچه در شریعت اسلام موجود است، نکند.

از بررسی آراء دو گروه می توان نتیجه گرفت که نظریه های دسته ی اول با چالش های کمتری مواجه است؛ زیرا تا فراهم شدن زمینه، اجرای حدود به تعویق می افتد.

اما دسته ی دوم از یک سو اجرای حدود را برای جلوگیری از افزایش جرم و فساد ضروری و فقها را عهده دار اجرای آن می دانند و از سوی دیگر حکومت از آن حاکم جائز بوده و فقها هیچ گونه دخل و تصرفی در حاکمیت سیاسی و قدرت اجرایی برای عملی کردن وظایف محوله ی خویش ندارند و در عمل به رویکرد دسته اول دچار شدند؛ اینان خود اذعان دارند که در صورت حاکمیت جائز اقامه حدود امکان پذیر نیست؛ زیرا اجرای آن مستلزم عملکرد جداگانه فقها از حاکمیت خواهد بود که نه حکومت چنین رویه ای را برمی تابد و نه مصالح اجتماعی آن را ایجاب می کند؛ زیرا در صورت وجود چندین قدرت اجرایی برای حدود شریعت، جامعه دچار فتنه و آشوب و چند دستگی خواهد شد. بنابراین اجرای حدود را در همه ی احوال مقید به قید تمکن کرده و اجرای آن را هنگامی که حاکمیت از آن

معصوم یا فقها (نایبان عام) باشد به تأخیر انداختند و به فقه فردی، اجرای حدود بسنده کردند.

نماز جمعه

نماز جمعه از ملزومات حکومتی بود که ارتباط تنگاتنگی با نهاد سیاسی داشت و در دوره های اولیه و حتی پس از آن، در کنار دارالاماره ها و مقرهای حکومتی برگزار می شد و سلاطین حکومتی عهده دار برگزاری آن بودند.

موضع انتقادی شیعه در برابر حکومت‌های رسمی موجب شد تا مساله ی نوع حضور در نماز جمعه از دغدغه های جدی شیعیان باشد.

نماز جمعه در عصر غیبت صغرا و نیز غیبت کبرا به شکل مرتب تا اواسط قرن پنجم هجری برگزار می شد. (۱) از این رو گروه زیادی از علما، اقامه نماز جمعه را در عصر غیبت ضروری دانسته اند و کسی از علمای قرن سوم و چهارم نظری بر انقطاع برقراری نماز جمعه به دلیل فقدان شرط وجود امام معصوم^{*} یا شخص مأذون از جانب او ارائه نکرده است. تنها مورد ذکر شده در رساله ی منسوب به شیخ علی بن الحسین بن بابویه القمی است: اما کسی از

ص: ۲۶۹

۱- احمد الکاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشوری الی الولاية الفقیه، ص ۳۱۴.

علما این سخن را از او نقل نکرده و در صحت انتساب این رساله به شیخ صدوق تردید وجود دارد و مورد تأیید علما قرار نگرفته است. (۱)

به همین دلیل عده کمی از علما به واجب نبودن اقامه نماز جمعه در عصر غیبت فتوا داده اند.

اما پس از مدتی تفاسیر و دگرگونی های بسیاری درباره ی اقامه نماز جمعه در عصر غیبت نمود پیدا کرد. علت آن نیز تفسیر فقها و متکلمان از کلمه «امام» یا «امام عادل» بود که آن را به «امام معصوم» تعبیر کردند.

بنابراین یکی از شرایط وجوب اقامه نماز جمعه یعنی حضور معصوم یا اذن خاص امام، مفقود است. در نتیجه به حرمت یا واجب نبودن نماز جمعه در عصر غیبت فتوا دادند.

با بررسی آرا و فتاوی فقهای قرن چهارم تا هفتم می توان این سیر دگرگونی را به خوبی مشاهده کرد.

شیخ مفید به وضوح دیدگاه خود را درباره ی هر دو مسأله ضرورت وجود امام برای اقامه نماز و نیز تکلیف اقامه کردن یا نکردن در عصر غیبت بیان می دارد؛

والشرايط التي تجب فيمن يجب معه الاجتماع ان يكون حرّاً، بالغاً، طاهراً في ولادته، مجنباً من الامراض

ص: ۲۷۰

۱- همان.

الجدام و البرص خاصه فی جلدته، مسلماً مؤمناً معتقداً للحق باسره فی دیانته مصلياً للفرض فی ساعته فاذا كان كذلك واجتمع معه اربعة شخص وجب الاجتماع... و يجب الجمعة مع من وصفناه من الائمة فرضاً و يستحب مع من خالفهم

تقیه و ندباً. (۱)

از نوشته های شیخ مفید فقیه و عالم قرن چهارم هجری چنین برمی آید که وی ضمن برشمردن ویژگیهایی از قبیل حرّیت، بلوغ، پاکی مولد، پیراستگی از امراض جذام و برص، اسلام و تشیع هنگام ادای نماز جمعه برای امام جمعه، وجود امام معصوم را از شرایط وجوب نماز جمعه نمی داند و تنها اعتقادات حقه امام جمعه را به علاوه شرایطی که برای امام جمعه برمی شمرد، کافی می داند. بر این اساس اقامه نماز جمعه در زمان غیبت نه تنها ممکن؛ بلکه با تحقق شرایط یاد شده در شخصی، واجب آن هم از نوع عینی خواهد بود.

مطلب دیگری که از نوشتار شیخ مفید استنباط می شود، چگونگی اجرای نماز جمعه در زمان استقرار حکومتهای جور است که امامان جمعه از گرایش مذهبی حاکم پیروی می کردند، در این هنگام می توان برای نشان دادن همراهی، در نماز جمعه شرکت کرد و این عمل، از استحباب و ثواب نیز برخوردار خواهد بود.

ص: ۲۷۱

۱- محمد بن ابراهیم نعمانی، معروف به شیخ مفید، المقنعه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ هـ.ق.

سید مرتضی بر ضرورت عدالت امام تأکید می کند و می نویسد:

به نظر اصحاب ما نماز عیدین نه تنها برای افراد واجب عینی است و نماز جمعه مشروط به حضور سلطان عادل است ((۱)) بلکه شرط درستی نماز جمعه را نیز منوط به امامت امام عادل یا منصوب امام عادل می داند و در صورتی که این شرط تحقق نیابد، مکلفین می بایست نماز ظهر را چهار رکعت به جای آورند و اگر شخص مجبور به تقیه نیز، نماز جمعه را به امامت غیر (امام عادل) به جای آورد، واجب است بعداً نماز چهار رکعتی به جای آورد. ((۲))

سید مرتضی در این عبارات مقصود خویش را از امام عادل مطرح نکرده و نگفته است آیا مقصود او از امام عادل، امام معصوم است یا غیر امام معصوم؟

برخی نیز بر این عقیده اند که علمای متأخر کلمه ی «عادل» را به «امام

ص: ۲۷۲

۱- الجوامع الفقهیه، ص ۲۰۳.

۲- همان.

معصوم» تعبیر کردند^(۱)، اگر چنین استنباطی را بپذیریم و آن را صحیح بدانیم، از آنجا که امام عادل (یعنی امام معصوم) در غیبت به سر می برد و دولت امام معصوم تحقق نیافته است، پس می توان رأی سید مرتضی را به واجب نبودن اقامه نماز جمعه در عصر غیبت تفسیر کرد.

ابهامی که در نظر سید مرتضی است، در مورد نظر شیخ طوسی نیز صادق است. او نیز در کتابهای مختلف فقهی حضور امام یا کسی که منصوب امام باشد و امام به اقامه نماز به وسیله ی او امر کرده باشد را از شروط انعقاد نماز جمعه می داند و در صورت فقدان حضور امام یا نایب او، صحیح نیست.^(۲)

در کتاب المبسوط فی فقه الامامیه نیز آورده است:

برای انعقاد نماز جمعه چهار شرط مرجع است: ... (۴) سلطان عادل یا کسی که منصوب او باشد.^(۳)

ص: ۲۷۳

۱- حسن یوسفی اشکوری، اندیشه های سیاسی شیعه از کتاب سیری در فرهنگ و تاریخ شیعه، ص ۲۸۵.

۲- محمد بن الحسن الطوسی، الخلاف، تحقیق و تعلیق، شهرستانی، خراسانی و نجف، ج ۱، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه ی قم، ص ۲۴۸.

۳- محمد بن الحسن الطوسی، المبسوط فی الفقه الامامیه، ج ۱، صححه و علق علیه محمد الباقر البهبودی، تهران، مکتبه المرتضویه، بی تا، ص ۱۳.

نماز جمعه برگزار نمی شود مگر با وجود چهار شرط و یکی حضور امام عادل یا منصوب امام عادل برای

اقامه نماز است. (۱)

وی در همه کتابهایش حضور امام عادل را برای برگزاری نماز جمعه لازم می داند؛ اما هیچ گاه به هویت و مشخصات «امام عادل» تصریح نکرد؛ اما با توجه به نظریه «امامت الهی» وی که محور آن حصر امامت شرعیه در اهل بیت[^] است و این که تنها سلطان عادل، امام معصوم است، مقصود وی از امام عادل همان امام معصوم است. این موضع گیری وی درباره مسائلی چون اقامه دولت در عصر غیبت و... با جوانب سیاسی و انقلابی و اقتصادی متعلق به امام غایب مطابقت می کند؛ اما آنچه عملاً در زمان وی به تأیید مورخان اتفاق افتاد، برقراری نماز جمعه برای شیعیان در زمان شیخ طوسی تا سال ۴۵۱ هجری بوده است که در مسجد «برائا» در بغداد اقامه می کردند و تنها

ص: ۲۷۴

۱- علی الحسینی میلانی، الرسائل العشر الجمل و العقود، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا، ص ۱۹۵.

پس از سقوط دولت شیعی آل بویه و تسلط سلجوقیان بر بغداد متوقف شد که در این زمان طوسی از بغداد تبعید شد. (۱)

ابوالصلاح حلبی معاصر شیخ، اقامه نماز جمعه را بدون حضور امام معصوم یا اذن وی، برای کسی که دارای صفات امام جماعت باشد، جایز دانست؛ اما علمای پس از او نظر دوم را ملغی و نماز جمعه را در امام معصوم یا منصوب خاص او محصور کردند. (۲)

شیخ ابویعلی حمزه بنی عبدالعزیز، به صراحت اقامه نماز جمعه را به شرط حضور امام یا قائم مقام خاص وی واجب دانست. در غیر این صورت اقامه ی آن را حتی به وسیله ی فقها نیز جایز ندانست و وی نخستین فقیهی بود که اقامه ی نماز جمعه را در عصر غیبت تحریم کرد. (۳)

ص: ۲۷۵

۱- خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱، تهران: دارالکتب العلمیه، ص ۱۱۱.

۲- ابوالصلاح حلبی، الکافی فی الفقه، تحقیق: رضا استادی، اصفهان، منشورات مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی العامه، ۱۳۶۲، ص ۱۵۱.

۳- شیخ ابویعلی حمزه بن عبدالعزیز دیلمی، المراسم العلویه فی الاحکام النبویه، تحقیق: سید محسن الحسینی الایمنی، قم، المعاونه الثقافیه للمجمع العالمی لاهل البیت، ۱۴۱۴، ه- ق، ص ۷۷.

قاضی عبدالعزیز بن براج نیز همین نظر را دارد. وی می نویسد:

فرض جمعه یک فریضه به شمار نمی آید مگر به شروطی که هر وقت جمع شدند می توان نماز جمعه را فریضه به حساب آورد و اگر شرایط فراهم نبود، فریضه بودنش ساقط می شود، بلکه باید نماز ظهر را خواند. (۱)

فقه‌های بعد از ابن براج نیز نظیر ابن حمزه در کتاب تناسب الوسیله الی نیل الفضیله، ابن زهره در کتاب الغنیه و الطبری در کتاب مجمع البیان فی تفسیر القرآن ابی ادریس در کتاب السرائر قائل به تعطیل بودن نماز جمعه در عصر غیبت به دلیل فراهم نبودن شروط اقامه ی آن یعنی حاضر نبودن امام معصوم یا اذن خاص او، فتوا دادند. (۲)

ابن ادریس نظریه تعطیل بودن نماز جمعه را در عصر غیبت بر اساس تفسیر کلام شیخ طوسی در کتاب الخلاف مطرح کرد. اگر چه خود طوسی به شرط حضور امام معصوم تصریح نکرد، ابن ادریس و فقه‌های پس از وی همچنان که قبلاً اشاره شد، صفت عدالت را خاص امام معصوم دانستند. (۳)

ص: ۲۷۶

-
- ۱- قاضی عبدالعزیز بن البراج الطرابلسی، المهدب، ج ۱، ص ۱۰۰.
 - ۲- احمد الکتاب، تطور الفكر السیاسی الشیعی من الشوری الی ولایه الفقیه، ص ۳۱۶.
 - ۳- محمد بن ابن ادریس، السرائر، ج ۱، قم، مؤسسه ی النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ هـ، ص ۲۹۰.

این فتوا به نوعی با مشروع نبودن حکومت غیر معصوم که در آن برهه از زمان رایج بود، مطابقت می کرد.

محقق حلی در کتاب المختصر النافع حضور سلطان عادل را یکی از شروط پنجگانه برای اقامه نماز جمعه برشمرده است؛^(۱) اما وی برمی گردد و قائل به استحباب اقامه نماز جمعه در صورت اجتماع و ایراد دو خطبه در عصر غیبت می شود بدون آنکه اشاره ای به علمایی داشته باشد که نماز جمعه را تعطیل کردند.^(۲)

علامه حلی نیز در آثار گوناگونش از جمله تحریر الاحکام و مختلف الشیعه فی احکام الشریعه به ساقط بودن نماز جمعه در حالت حاضر نبودن معصوم یا نایب خاص او به اجماع همه ی علما رأی می دهد.^(۳)

اگر چه در دوران غیبت صغرا و یکصد سال نخست غیبت کبرا قائل به واجب نبودن نماز جمعه در عصر غیبت نشدند اما علمای متأخر از قرن

ص: ۲۷۷

۱- ابوالقاسم جعفر بن حسن محقق حلی، المختصر النافع، با مقدمه محمد تقی قمی، قاهره، دارالکتاب العربی، ۱۳۷۶ هـ - ق، ص ۳۵.

۲- همان، ص ۳۶.

۳- علامه ی حلی، تحریر الاحکام فی معرفه الاحکام، محقق سید مهدی الرجایی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ هـ - ق، ص ۹ - ۱۳ و نیز همو، مختلف الشیعه، ص ۱۰۸.

پنجم هجری و درست از زمان سید مرتضی به بعد، بر اساس نظریه تقیه و انتظار ظهور امام که سایه اش بر تمام شئون مختلف سیاسی، اقتصادی و عبادی گسترده شده بود، قائل به اذن خاص امام معصوم یا حضور او برای برقراری نماز جمعه شدند و در صورت فقدان این شرط حکم به حرمت یا تعطیلی آن در عصر غیبت دهند که تا امروز در میان عده ای از فقها این رأی پابرجاست.

اما فقهای که به نظریه «نیابت عامه فقیه» روی آوردند، اقامه نماز جمعه را جایز می دانند.

خمس و زکات

خمس و زکات از واجبات مالی دینی به شمار می روند. بر اساس آیه {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ} (۱) خداوند منصب دریافت زکات را در زمان حیات پیامبر | بر عهده ی ایشان گذاشت و پس از رحلت پیامبر | در اختیار جانشینان پس از وی قرار داد. در دوره غیبت صغرا نیز نواب خاص امام، مسئول دریافت آن بودند و پس از پایان دوره نواب خاص، این وظیفه بر اساس نظریه «وکالت عام» به

ص: ۲۷۸

فقها تفویض شد. با بررسی آرا و نظریه‌های فقها به این نتیجه می‌رسیم که در پرداخت زکات به فقیه تحقق دو شرط زیر ضروری است:

۱ - فقاقت؛

۲ - مورد اطمینان بودن و سایر شروط مانند اعلم بودن و... لازم نیست.

اما چگونگی ادای خمس در عصر غیبت از مسائل بحث‌انگیزی است که چون و چراهای فراوانی را برانگیخته و از همان ابتدا، آرای گوناگونی درباره‌ی نحوه‌ی پرداخت آن در عصر غیبت پدید آمد که به مرور برخی از آنان ضعیف و برخی دیگر از آراء قوت بیشتری یافتند.

غیبت امام دوازدهم شیعیان سبب پدید آمدن بحران حادی در دریافت خمس در عصر غیبت شد؛ زیرا تنها شخص صاحب اختیار دریافت آن امام معصوم[×] است و از سوی دیگر راهی برای شناسایی و دسترسی به امام وجود ندارد. به همین دلیل برخی از فقها در این امر دچار حیرت و سردرگمی شدند.

شیخ مفید در کتاب المقنعه به گوشه‌ای از این آراء اشاره می‌کند و می‌نویسد: (۱)

درباره‌ی پرداخت خمس، میان علما اختلافاتی رخ داده و هر گروه، به رأیی روی آورده است؛ برخی گفته‌اند: خمس

ص: ۲۷۹

۱- شیخ مفید، المقنعه، قم، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ هـ - ق، ص ۲۵۲ به بعد.

در دوره غیبت ساقط است، زیرا امام غایب است.

زمین هنگام ظهور امام مهدی گنجینه های خویش را آشکار می سازد، یا آن گاه که حضرت مهدی قیام کند، خداوند مکان گنجینه ها را بر او نمایان خواهد ساخت و او از هر نقطه ای آن را برمی دارد.

و گروهی دیگر معتقدند: مستحب است مقدار خمس را در راه سادات و فقرای شیعه مصرف کرد. من (شیخ مفید) نمی توانم نزدیک بودن این دیدگاه را به حق و صواب، رد کنم.

برخی نیز می گویند: بایستی خمس را برای حضرت حجت کنار گذاشت و اگر از مرگ خویش قبل از ظهور، بیم داشت، آن را به کسی که اعتماد به دیانت و خرد وی دارد، وصیت کند تا به امام بسپرد و اگر او نیز محضر امام را در نیافت، آن را به دیگری وصیت کند تا زمانی که امام از پرده ی غیبت رخ بنماید.

به نظر من، این رأی، از وضوح بیشتری برخوردار است؛ زیرا خمس حقی است که برای امام غایب ثابت است و قبل از غیبت شیوه ای پیموده نشده تا بر اساس آن عمل شود؛ بنابراین آن را باید نگاه داشت تا به امام دسترسی حاصل شود یا به کسی منتقل کنیم که به امام برساند. (۱)

ص: ۲۸۰

خمس در این حال مانند زکاتی است که مستحق آن در دسترس نباشد. در این حال هم چنان که تصرف در آن حلال و مباح نیست زکات نیز ساقط نمی شود؛ بلکه باید به دیگران وصیت کند تا به مستحقش برسد. خمس نیز (آن بخش از خمس که سهم ویژه امام است) بایستی نگهداری شود تا به او پرداخت گردد؛ اما سهم سادات را می توان در مصارف مربوط به آن صرف کرد.

شیخ طوسی نیز رأی شیخ مفید را تأیید نموده و همانند وی اختلاف عقیده علما را به سبب نبود نص صریح و روایات در حکم (خمس) می داند^(۱) که معلول وضعیت سخت و دشوار [ائمه[^]] بوده است؛ اما اباحه مطلق آن را رد کرد و گفت:

تصرف در اموال دیگران بدون اذن صریح بر خلاف عقل است، قسمت اول خمس که مربوط به امام است باید دفن شود.

وی در کتاب النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی به حلال بودن مصرف خمس در زمان غیبت برای شیعیان در اموری که ضروری است مانند نکاح، متاجر و مساکن فتوا می دهد اما تصرف در غیر این موارد را ممنوع می داند.^(۲)

ص: ۲۸۱

۱- محمد بن الحسن الطوسی، المبسوط، ج ۱، به کوشش محمد تقی کشفی، تهران، مکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷ هـ - ق، ص ۱۶۴.

۲- محمد بن الحسن الطوسی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم، انتشارات قدس محمدی، بی تا، ص ۲۶۵.

وی در ادامه درباره ی تکلیف مکلفان می نویسد:

اگر شخص عمل به احتیاط کرد و به یکی از اقوال عمل کرد، از قبیل دفن یا وصیت، گناهی مرتکب نشده است. (۱)

شیخ طوسی از آنجا که در این باره نص صریحی در اختیار نداشت، بر اساس ظن و تخمین رأی خویش را بیان داشته و شاید هم احتیاط رأی خویش را مبنی بر جایز نبودن دریافت آن برای فقها و غیر فقها در عصر غیبت می داند؛ زیرا وی بنا بر حصر اقامه دولت برای شخص قائم و نبود اذن خاص امام برای تصرف در حقوق مالی (خمس) در عصر غیبت برای شخص یا اشخاصی خاص، هرگونه دخل و تصرف را در سهم ویژه امام رد می کند.

حمزه بن عبدالعزیز، ابویعلی دیلمی، (سلار) نظریه تحلیل و اباحه خمس را ارائه کرد و گفت:

ائمه ^۸ خمس را برای شیعیان در زمان غیبت اباحه کردند و آن از باب کرم و فضل برای شیعیان به طور خصوصی بوده است.

(۲)

ص: ۲۸۲

۱- همان، ص ۲۵.

۲- حمزه بن عبدالعزیز ابویعلی دیلمی سلار، المراسم العلویه فی الاحتمام النبویه، تحقیق سید محسن الحسینی الایمنی، قم، المعاونه الثقافیه للجمع العالمی لاهل البیت، ۱۴۱۴هـ - ق، ص ۶۳۳.

القاضی ابن براج نیز اجازه تصرف در زمان غیبت را، فقط مختص شیعیان دانست نه غیر شیعه و اجازه ی تصرف در امور مربوط به امام غایب را نداد.

از این رو بر حفظ و نگهداری سهم امام در زمان حیات و وجوب وصیت به حفظ آن تا زمان ظهور امام، تأکید کرد.

علمای پس از وی نیز همچون محمد بن ادریس حلی^(۱)، یحیی بن سعید الحلی^(۲) و علامه حسن بن مطهر حلی^(۳) به همین نظریه ملتزم ماندند.

همچنین محمد بن الحسن الحلی^(۴) درباره ی حکم خمس در زمان غیبت مردّد بود. وی مکلف را میان حفظ و وصیت کردن به مال خمس تا زمان ظهور امام یا مصرف آن میان مستحقان خمس و حفظ سهم امام، مخیر گردانید.

اما با بررسی نظریه ها و آراء علمای متأخر در می یابیم که نوعی تطور و

ص: ۲۸۳

۱- محمد بن ادریس حلی، السرائر، قم، مؤسسه ی النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ هـ. ق، ص ۱۱۶.

۲- یحیی بن سعید حلی، الجامع للشرائع، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ هـ. ق، ص ۱۵۱.

۳- علامه حسن بن مطهر حلی، تحریر الاحکام فی معرفه الاحکام، محقق سید مهدی الرجائی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ هـ. ق، ص ۷۵.

۴- محمد بن الحسن یوسف الحلی، الايضاح الفوائد، ص ۱۶۹.

دگرگونی تدریجی از حکم اباحه خمس و نامشخص بودن متولی آن برای رساندن به معصوم تا وجوب پرداخت آن به فقیه عادل صورت گرفت.

اگر چه فتاوی فقهای متأخر در چهارچوب زمانی این رساله نمی گنجد، ارائه بررسی منسجم و ارائه نظریه ای در این زمینه مستلزم در نظر گرفتن آراء متأخران هر چند

به طور اجمال است. در نظریه های ارائه شده از سوی فقهای متقدم مانند شیخ مفید و طوسی متولی دریافت و توزیع خمس روشن نیست و دلیل آن فقدان نص معینی در این زمینه ذکر شد. اواسط قرن پنجم هجری قاضی ابن براج قائل به ضرورت سپردن خمس به عنوان امانت نزد فقها شد تا آن را به امام^{*} در هنگام ظهور تحویل دهند.

پس از آن در قرن ششم هجری ابن حمزه حکم استحباب سپرده خمس را به فقیه داد و در صورت ناتوانی مالک خمس در توزیع صحیح آن، این کار را واجب دانست. در قرن هفتم هجری محقق حلی تحویل سهم امام به فقیه را که شامل نیمی از خمس می شد، واجب دانست.

در قرن هشتم هجری عالم برجسته ی شیعه، شهید اول قائل به جواز تخییر بین قولین (قول متقدمان و متأخران) شد.

وی در کتاب الدروس الشرعیة صرف سهم امام را برای مستحق آن اقرب

دانست، البته با اذن نائب امام (در عصر غیبت) که همان فقیه عادل امامی که جامع صفت فقاہت باشد (۱) و اجازه صرف آن را به وسیله ی علما داد. (۲)

با ظهور دولت شیعی صفویہ در ایران و نیاز روز افزون این دولت برای تأمین نیازهای مالی فقرا و محتاجین، محقق کرکی قائل به اباحت آن برای مصارف شرعیہ شد.

قضاوت

امر قضا و تعیین قضات یکی از وظایف اصلی حکومت است. به اعتقاد شیعه، رئیس حکومت امام معصوم^{*} است. از این رو قاضی نیز می بایست از سوی امام تعیین شود.

در دوران حیات ائمه[^] انتخاب فقها به منصب قضاوت به دلیل دسترسی نداشتن ائمه[^] به تمامی مناطق اسلامی و نیز روایات منقول از اهل بیت[^] مبنی بر اجازه دادن به فقها برای احراز این منصب، موجب شد تا بیشتر فقها قضاوت را از وظایف فقیه تلقی کنند و در دوران غیبت با کمترین تردید و مناقشه این منصب را پذیرا شوند:

ص: ۲۸۵

۱- شهید اول، الدروس الشرعیہ فی فقہ الامامیہ، ج ۱، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا، ص ۲۶۳.

۲- همان.

۱ - مقبوله ی عمر بن حنظله از امام صادق × که می فرماید: شخصی را انتخاب کنید که حدیث ما را روایت کند و حلال و حرام ما را بداند و با احکام ما آشنا باشد؛ اگر او را به عنوان حاکم پذیرفتند، من او را به عنوان قاضی نصب می کنم. (۱)

۲ - مشهوره ابن خدیجه از امام صادق × که فرمود: شخصی را برای قضا از میان خود انتخاب کنید که حدیث ما را روایت می کند. (۲)

۳- روایت دیگری از ابی خدیجه است. وی میگوید: ابو عبدا... من را به سوی اصحاب فرستادند و گفتند: به آنان بگو: اگر میان شما اختلاف و خصومت افتاد یا در داد و ستد با هم اختلاف پیدا کردید، شما را بر حذر می دارم از روی آوردن به کسی از فاسقان. فردی را از میان خود انتخاب کنید که دانا به حلال و حرام ما باشد که من او را به عنوان قاضی بر شما نصب کردم و از قضاوت و حل نزاعات نزد سلطان جائز دوری گزینید. (۳)

این اجازه های عام در عصر حضور ائمه^ع فقهای شیعه را به احراز این

ص: ۲۸۶

۱- شیخ حر العاملی، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۱۸، باب ۱۱ قم، مؤسسه ی آل البیت، ۱۳۷۴ هـ. ش، ص ۹۹.

۲- همان، ص ۴.

۳- همان، ص ۱۰۰.

منصب برای حل اختلاف میان مسلمانان ترغیب نمود و همین اجازه ها به فرضیه «نیابت عام فقیه» از سوی امام معصوم[×] منجر شد.

شیخ صدوق ضمن تحریم دستگاه قضایی بنی عباس، شیعیان را برای حل اختلافها به نزد فقها می خواند و می گوید:

بدان هر یک از مسلمانان که با برادر مسلمان خود در مورد حقی اختلاف پیدا کند، باید به فردی از برادران خود برای حل آن مراجعه کند و اگر طرفین از تن دادن به این کار امتناع کنند، مشمول این سخن خداوند خواهد بود که فرموده است: آیا ندیده ای آن کسانی که خود را جزء مؤمنان می پندارند و گمان می کنند به آنچه بر پیامبران و رسول اسلام فرو فرستادیم، ایمان آورده اند اما قضاوت و حل اختلاف خود را به نزد طاغوت می برند در حالی که مأمور شده اند که به آنان کفر بورزند. (۱)

شیخ مفید می نویسد:

والقضاء بین الناس درجه عالیه و شروطه صعبه شدیدة ولا ینبغی لاحد ان یتعرض له حتی یثق من نفسه

ص: ۲۸۷

۱- حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه و تقریر محمود صلواتی، ج ۱، کیهان، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۹.

بالقیام به و لیس یثق احد بذلک من نفسه حتی یكون عاقلاً، کاملاً، عالماً بالکتاب و ناسخه و منسوخه و عامّه و خاصّه و ندبه و ایجاب و محکم و متشابه، عارفاً بالسنه و ناسخها و منسوخها، عالماً باللغه، مضطلعاً بمعانی کلام العرب، بصیراً بوجه الاعراب، و رعا عن محارم الله ... (۱)

قضاوت میان مردم مرتبهای والاست و شرایط سخت و سنگینی دارد و کسی سزاوار اقدام کردن به آن نیست، مگر آنکه به خود اطمینان داشته باشد و این اعتماد به خود محقق نخواهد شد مگر با وجود شرایطی از قبیل

خردمندی، کمال نفسانی، آگاهی به قرآن و ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مستحب و واجب، محکم و متشابه آن، آگاهی به سنت و ناسخ و منسوخ آن، آشنایی به لغت، تبحر در معانی و مفاهیم کلام عرب، آگاهی و دانایی به مبانی و وجوه اعراب، پرهیزکاری و...

از ویژگی هایی که شیخ مفید ذکر کرده چنین برمی آید که تنها فقها متصدی

ص: ۲۸۸

۱- شیخ مفید، المقنعه، قم، موسسه ی النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ هـ - ق، ص ۷۲۰ - ۷۲۱.

منصب قضاوت اند؛ وی منصب قضاوت را در زمان سلطان جائر، مأذون از سوی امام × دانسته است؛ زیرا امام این منصب را به فقها واگذار کرده است و آن را مقید به تمکن فقیه برای اجرای حکم یا حدود می کند؛ اما سید مرتضی به موضوع «افتراض نیابت واقعی» که مفید آن را نقل کرده، اشاره ای نکرده است. (۱)

شیخ طوسی نیز تصدی منصب قضاوت را منوط به اذن سلطان حق دانسته و می نویسد:

قضاوت میان مردمی که با یکدیگر اختلاف دارند، برای کسی جز سلطان اجازه داده نشده و ائمه [^] آن را به فقهای شیعه در حالی که متمکن نباشند تا خودشان تولی آن امور کنند، تفویض نموده اند و کسی که قادر به حل و فصل اختلافها میان متنازعان باشد پس بر اوست که چنین کند و مادام که بر او و بر اهل ایمان ترس و هراسی نبود، برای او اجر و ثواب است. پس در صورت خوف و هراس، پرداختن به این امور شایسته نیست. (۲)

ص: ۲۸۹

-
- ۱- احمد الکتاب، تطور الفكر السياسي الشيعي، الطبعه الاولى، بی جا، دارالشوری للدراسات و الاعلام، ۱۹۹۷م، ص ۳۳۷.
 - ۲- ابی جعفر محمد بن الحسن شیخ طوسی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم، انتشارات قدس محمدی، بی تا، صص ۳۰۱ - ۳۰۲.

ابوالصلاح حلبی نیز که معاصر سید مرتضی و شیخ طوسی بوده و تحت حمایت خاندان شیعی بنی حمدان می زیست، اجرای حدود را تنها مختص فقها معرفی کرده و غیر از فقها احدی از شیعیان را در صورت مختار بودن، شایسته احراز این منصب ندانست. وی نه تنها رجوع به حاکم غیر شیعی را در حل اختلاف شیعیان جایز ندانست؛ بلکه شرایطی از قبیل علم به حقیقت احکام موکول شده به وی را مطرح کرد که در صورت تحقق نیافتن این شرط حتی اگر قاضی شیعه باشد، کسی حق مراجعه یا تقلید از او را نخواهد داشت اما در صورت دارا بودن شروط حتی اگر ولایت واگذار شده از سوی حاکم ظالم باشد بر فقیه شیعه پذیرش آن واجب است؛ زیرا در واقع نایب از ولی امر و کارش به منزله ی امر به معروف و نهی از منکر خواهد بود. (۱۱)

قاضی ابن براج فتوای متفاوتی را در این زمینه مطرح کرد. وی گفت:

اقامه حدود فقط از سوی اهل بیت^۸ جایز است آن هم در صورت ضرر نداشتن از سوی ظالم و به همه

ص: ۲۹۰

۱- ابوالصلاح حلبی، الکافی فی الفقه، تحقیق رضا استادی، اصفهان، منشورات مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی العامه، ۱۳۶۲، ص ۴۲۱، ۴۲۴.

مسلمانان نه فقط فقها، اجازه ی اجرای حدود را صادر کرد. همچنین اقامه حدود از سوی سلطان جائز در صورتی که خود را ماذون از سوی امام عادل (مهدی منتظر) بداند، جایز است. (۱)

محمد بن ادریس حلی نیز اقامه حدود را مختص ائمه[^] و از واجبات آنان شمرد که در صورت تعذر، فقط فقهای شیعه حق اقامه ی آن را دارند؛ آنان منصوب از سوی ائمه[^] هستند حتی اگر در ظاهر از سوی سلطان جائز به این منصب انتخاب شده باشند. همچنین هرگاه فقیه مجبور شود برای حفظ جان خود و خانواده یا مؤمنان و اموال آنان بر اساس مذهب باطل حکمی صادر کند، می تواند این کار را انجام دهد مشروط بر اینکه منجر به کشته شدن کسی نگردد، چون در این حال تقیّه جایز نیست. (۲)

علامه حلی نیز نظری مانند همین مضمون دارد؛ او امر قضا را به اذن امام یا نائب امام ثابت می داند نه منصوب شدن از سوی مردم و اگر طرفین خصومت به حکم قاضی منصوب شده از سوی امام راضی شوند، در تمامی احکام حتی عقوبت ها لازم الاجراست و در حال غیبت قضاوت برای فقیه جامع

ص: ۲۹۱

۱- ابن براج، المذهب، ص ۳۴۲.

۲- ابی جعفر محمد بن مسعود ابن ادریس حلی، السرائر، ج ۲، قم، مؤسسه ی النشر الاسلامی، ۱۴۱۰هـ- ق، ص ۲۵.

الشرايط صاحب فتواست و کسی که از او روی برگرداند و به قضاوت جور روی آورد، عاصی و گناهکار محسوب می شود...
پذیرش ولایت از سوی جائز جایز نیست مگر اینکه مطمئن باشد می تواند حکم به

حق نماید، در غیر این صورت پذیرش تنها در صورت اجبار جایز است مشروط بر آنکه حکم به قتل کسی که کشتنش جایز نیست، داده نشود؛ زیرا در این حالت قبول ولایت به طور قطع حرام است اما اگر جز او شخص دیگری برای این منصب وجود ندارد می تواند بپذیرد اما می بایست ترک خیانت کند. (۱)

ص: ۲۹۲

۱- علامه حلی، ارشاد الاذهان الی احکام الادیان، ج ۲، تحقیق: شیخ فارس الحسون، بیروت، مؤسسه ی النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ هـ - ق، ص ۱۲۸.

پژوهش حاضر در چهار بخش تدوین شد. در خاتمه خلاصه ای از مباحث مطروحه به ضمیمه نتایج و استفاده هایی که می توان از این پژوهش نمود، مطرح می شود.

مبحث اصلی این رساله بحث «معنا و زمینه» و رابطه ی میان این دو بود. پرداختن به این امر پژوهشگر را ناگزیر خواهد ساخت که مباحث هرمنوتیکی و زبان شناسی را مورد توجه قرار دهد.

از میان روش های هرمنوتیک، هرمنوتیک قصدگرای اسکینر برای تحلیل موضوع پایان نامه مناسب بود. این روش در زمینه تحلیل اندیشه های سیاسی، بسیار کارآمد و مؤثر است، از آن جهت که اندیشه، معنا و زمینه را مورد بررسی قرار داده و در این زمینه بیشترین اهمیت را داراست.

همچنان که گفته شد، اسکینر ملهم از مباحث زبان شناسی و در رأس آن آراء ویتگنشتاین است. از این رو وی زمینه را، زبانی و ایدئولوژیک می بیند. البته این به معنای بی اعتنایی اسکینر به زمینه های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی نیست. وی معتقد است تولید معنا و اندیشه در بستر اجتماعی، محیطی و سیاسی خاص، معنا می دهد. بنابراین معناهای جزئی و بومی بیش از معناهای کلی و کلان مورد توجه هستند و زمینه های عمل و کنش سیاسی و در عین حال زمینه های زبانی و ایدئولوژیک را در فرآیند تولید معنا مؤثر می داند.

اسکینر از روش مؤلف محور طرفداری می کند. از این رو عقیده دارد قصد مؤلف از انجام دادن اثری، ارائه مطلب و قصه خاصی بوده است.

در این رساله با بهره گیری از مباحث روش شناسی اسکینر و تا حدودی روش جامعه شناسی معرفت جریان های فقهی علمای امامیه که در بردارنده اندیشه ها و گرایش های سیاسی آنان نیز بود، بررسی شد و این سؤال مطرح شد که مبانی اندیشه و عملکرد سیاسی علمای امامیه چیست؟

در توصیف و تشریح پاسخ این سؤال به زمینه های اجتماعی، محیطی و سیاسی و نیز زمینه های ایدئولوژیک و زبانی اشاره شد که تعامل این دو

زمینه نقشی اساسی در تولید معنا و تعیین بخشی اندیشه سیاسی ایفا نموده است.

در بخش دوم رساله به تفصیل، زمینه های محیطی، سیاسی و اجتماعی بغداد و ایران و سپس اوضاع فکری و سیاسی و اجتماعی شیعیان و نقش فضا و بستر هر یک در شکل گیری اندیشه سیاسی علما بررسی شد.

عامل مهم دیگر در شکل گیری اندیشه و عمل سیاسی، زمینه های ایدئولوژیک و زبانی است که در فرآیند معنا نقش دارد.

بخش سوم و چهارم پایان نامه بر اساس دو فصل پیشین طراحی شده است.

در بخش سوم ایدئولوژی های رایج عصر غیبت، «نظریه امامت، تقیه و انتظار» جریانهای فقهی علمای شیعه و تفسیر آنان از مفاهیم مطروحه و تأثیر آن بر رفتار سیاسی علما مورد توجه قرار گرفت.

در بخش چهارم تولید معنا در تعامل زمینه های عملی و ایدئولوژیکی بررسی شد و معنایی که از مفاهیمی همچون مشروعیت، حکومت، همکاری با سلطان جائز و احکام حکومتی که به وسیله ی علما استنباط می شد، بیان شد.

نوع استدلال و استناداتی که نمایندگان هر دو تفکر درباره ی مفاهیم

مطروحه اظهار نمودند، بیانگر ارتباطی بود که معناهای مورد نظر با زمینه های یاد شده داشت؛ اما نتیجه ی این بررسی ها در دو زمینه ی اساسی زیر مطرح است.

نخست: پیامدهای آن بر اندیشه سیاسی شیعیان

علمای امامیه پس از غیبت امام دوازدهم[×] با تکیه بر نصوص دینی به ارائه نظریههایی برای اداره جامعه شیعیان در عصر غیبت پرداختند که اگر چه در حفظ و انسجام شیعیان تأثیرگذار بود اما تفاسیری که از مفاهیم مطروحه نظیر «امامت»، «تقیه» و «انتظار» ارائه کردند، تأثیری شگرف در بینش مذهبی شیعیان به ویژه در خصوص زیست سیاسی آنان در عصر غیبت داشته است. تفسیری که شیعیان را به سکوت و قعود در برابر ناروایی های سیاسی و اجتماعی و می داشت و نتیجه آن بر اذهان و افکار رکود و یأس و انزوا بود و تفسیری که آنان را به تلاش برای تغییر وضع موجود و اصلاح نابسامانی های سیاسی و اجتماعی کشاند و الگویی از نشاط و پویایی ارائه می داد. تفسیر نخست نگاهی متحجرانه و واپس گرایانه داشت و نگاه دوم بدون خوف و هراس به نقد سنت پرداخت و با نگاه نو بدان به فراتر از سنت گام نهاده به سنتی جدید در حیطه ی اندیشه و عمل دست یافت.

ص: ۲۹۶

در عصر غیبت فقهای اولیه تفسیری که از «امامت نصی»، «تقیه» و «انتظار» ارائه دادند، حدود و احکامی از قبیل نماز جمعه، جهاد، قضاوت و دیگر اموری که به نظر آنان از وظایف امام معصوم بود، تعطیل کردند.

با ظهور گرایش اجتهادی - که تا حدودی متأثر از رشد جنبش عقلی و فلسفی در قرن چهارم هجری بود- و غلبه آن بر گرایش اهل حدیثی، دوران انزوای فقه سیاسی شیعه به سرآمد و فقهای همچون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی با تصریح به «اصالت نظام سیاسی و وجوب آن» در صورت فقدان نظام مشروع (امام معصوم) برای حفظ وحدت و امنیت و مصالح عامه و دفع منکر، تحول شگرفی در اندیشه سیاسی امامیه پدید آوردند و فقه شیعه وارد عرصه های سیاسی شد.

این تغییرات را در مرحله ی اول در ادبیاتی که فقها در فتاوی خود به کار می برند، شاهدیم.

پس از این مرحله به تدریج تقید به شرط وجود امام در قضاوت و تنفیذ احکام و آنچه سابق تنها از صلاحیت های ویژه امام می دانستند، کمرنگ شد و فقیه به نیابت از امام اجازه صدور حکم را در آن زمینه ها به خود اختصاص داد؛ تا بدان پایه که بدون مشروع دانستن نظام های سیاسی وقت، حیطة ی نفوذ خود

را فراتر از زعیم سیاسی دانسته، دخالت در سیاست و ورود در دستگاه حاکم در عصر صفویه را حق خود می دانست.

ص: ۲۹۸

۱. آغاجری، سید هاشم، مقاله مبانی رفتار سیاسی عالمان شیعی امامی، یادنامه خاتمی، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۲. ابراهیم، فؤاد، الفقیه و الدوله (الفکر السياسی الشیعی)، الطبعة الاولى، بیروت، دار الکنوز الادبیة، ۱۹۹۸ م.
۳. ابراهیمی، عبدالرضا، رساله ای در تقیه و چند مساله دیگر، چاپ اول، کرمان، سعادت، ۱۳۵۲.
۴. ابن اثیر، عزالدین علی، الکامل فی التاریخ، ترجمه عباس خلیلی، ج ۱۵، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۵۱.
۵. ابن اثیر، عزالدین علی، الکامل فی التاریخ، ترجمه هاشمی حائری، ج ۱۰ و ۱۱ و ۱۶، تهران، انتشارات کتب ایران.
۶. ابن الجوزی، لابی الفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، المنتظم فی تاریخ الامم، ج ۱۴، دراسة و تحقیق: محمد عبدالقادر و مصطفی عبدالقادر عطا، الطبعة الاولى، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۲ هـ - ق.

۷. ابن العبري، تاريخ المختصر الدول، چاپ اول، صالحاني، بيروت، ۱۸۹۰م.

۸. ابن براج، المهذب، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ۱۴۰۶هـ - ق.

۹. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۴، بيروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵هـ - ق.

۱۰. ابن طقطقي، محمد بن علي بن طباطبا، تاريخ فخری در آداب ملكداري و دولتهای اسلامي، ترجمه وحيد گلپايگاني، چاپ سوم، تهران، علمي و فرهنگي، ۱۳۶۷.

۱۱. ابن فندق، ابوالحسن علي بن زيد بيهقي، تاريخ بيهق، تصحيح و تعليقات احمد بهمنيار، چاپ افست مروی، بی جا، بی تا.

۱۲. ابن كثير الدمشقي، اسماعيل، البدايه و النهايه، ج ۱۱، بيروت، دار التراث العربي، ۱۴۱۳هـ - ق.

۱۳. ابن مسكويه، لابي علي بن احمد بن محمد المعروف بمسكويه، تجارب الامم، الجز الثاني، القاهره، دارالكتب الاسلامي، بی تا.

۱۴. ابن منظور، جمال الدين ابوالفضل، لسان العرب، ج ۱۵، تحقيق: علي شيري، چاپ اول، بيروت، داراحياء التراث العربي، ۱۴۰۸هـ - ق.

۱۵. ابن نديم، الفهرست، به كوشش رضا تجدد، تهران، چاپخانه مروی، بی تا.

ص: ۳۰۰

۱۶. ابوالفداء، عماد الدین اسماعیل، المختصر فی اخبار البشر، ج ۳، مصر، مطبعه الحسینیه المصریه، بی تا.
۱۷. احمدی، بابک، هایدگر و پرسش بنیادین، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
۱۸. هایدگر و تاریخ هستی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
۱۹. ادموند باسورث، کلیفورد، تاریخ غزنویان، ج ۱، حسن انوشه، تهران، مؤسسه ی انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۲۰. اسکینر، کوئنتین، ماکیاولی، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ چهارم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
۲۱. اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ج ۱، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۲۲. اصفهانی، ابوالفرج، مقاتل الطالبیین، شرح و تحقیق سید احمد صفر، قم، منشورات رضی، ۱۴۱۴ هـ - ق.
۲۳. افلاطون، مجموعه آثار، ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
۲۴. بحث های کلامی شیخ مفید (ترجمه الفصول المختاره)، دفاع از تشیع، ترجمه جمال خوانساری، مصحح: صادق حسین زاده، قم، انتشارات مؤمنین، ۱۳۷۷.

۲۵. البحرانی، یوسف بن احمد، الحقائق الناصره فی احکام العتره الطاهره، ج ۱، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،

بی تا.

۲۶. بغدادی، محمد بن محمد بن نعمان، (شیخ مفید)، تصحیح الاعتقاد، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ مفید، قم، ۱۳۷۱.

۲۷. به کوشش پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی (زیر نظر محمود یزدی مطلق)، اندیشه های کلامی شیخ طوسی، ج ۱، چاپ اول، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸.

۲۸. پالمیر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.

۲۹. پیرنیا، حسن، عباس اقبال، تاریخ مفصل ایران از اسلام تا قاجاریه، ج ۲، تهران، انتشارات کتابخانه خیام.

۳۰. تیمور پاشا، احمد، نظره تاریخیه فی

حدوث المذاهب الفقیه المرجعه (الحنفی، المالکی، الشافعی، الحنبی) و انتشارها عند جمهور المسلمین، مصر، مطالع دار الكتاب العربی محمد حامی المیناوی، ۱۹۶۵ م.

۳۱. جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران، از آغاز تا قرن دهم هجری، ج ۱، چاپ اول، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۵.

ص: ۳۰۲

۳۲. طلوع طاهریان تا غروب خوارزمشاهیان، قم، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۷۸.

۳۳. الجوامع الفقهیه.

۳۴. حسین، جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم[×]، ترجمه آیت اللّهی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۶ هـ - ش.

۳۵. حلبی، ابوالصلاح، الکافی فی الفقه، تحقیق: رضا استادی، اصفهان، منشورات مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی العامه، ۱۳۶۲.

۳۶. حلمی، احمد کمال الدین، دولت سلجوقیان، ترجمه و اضافات عبداللّٰه ناصری طاهری، چاپ اول، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.

۳۷. حلّی، علامه حسن بن مطهر، معارج الاصول، قم، مؤسسه آل البیت، چاپ اول، ۱۴۰۳ هـ - ق.

۳۸. تحریر الاحکام فی معرفه الاحکام، محقق سید مهدی الرجائی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ هـ - ق.

۳۹. حلّی، محمد ابن ادريس، السرائر، ج ۱، ۲ و ۳، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ هـ - ق.

۴۰. حلّی، یحیی بن سعید، الجامع للشرائع، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ هـ - ق.

ص: ۳۰۳

٤١. المحقق لجنة التحقيق، الطبعة الثانية، الطبع مطبعة مؤسسه النشر الاسلامي، قم، ١٤١٠ هـ - ق.
- ٤٢- الحلّي، محمد بن الحسن، (المعروف بالفخر المحققين)، ايضاح الفوائد في شرح قواعد، قم، المطبعة العلميه، ١٣٨٩ هـ - ق.
٤٣. خطيب بغدادى، تاريخ بغداد، ج ١، تهران: دارالكتب العلميه.
٤٤. خواندمير، غياث الدين بن همام الدين الحسينى، دستور الوزراء، تصحيح و مقدمه سعيد نفيسى، تهران، اقبال، ١٣٥٥.
٤٥. تاريخ حبيب السيرفى اخبار افراد بشر، ج ٢، تهران، خيام، بى تا.
٤٦. دايرة المعارف تشيع، ج ٥، چاپ اول، تهران، شهيد سعيد محبى، ١٣٧٥.
٤٧. ديلمى (سالار)، حمزه بن عبدالعزيز ابويعلى، المراسم العلوية فى الاحتمام النبوية، تحقيق: سيد محسن الحسينى الامينى، قم، المعونه الثقافيه للجمع العالمى لاهل البيت، ١٤١٤ هـ - ق.
٤٨. ذهبى، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان، سير اعلام النبلاء، ج ١٣، بيروت، مؤسسه الرساله، بى تا.
٤٩. راغب اصفهانى، المفردات فى غريب القرآن، بيروت، دارالمعرفه.

۵۰. راوندی، ابوبکر محمد بن علی، راحة الصدر و آية السرور، حواشی و تصحیح محمد اقبال، حواشی و فهارس، مجتبی مینول، چاپ دوم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴.

۵۱. سلومون، رابرت ک، فلسفه اروپایی از نیمه ی دوم تا قرن ۱۸ تا واپسین دهه ی قرن ۲۰، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ تهران، هرمس، ۱۳۷۹.

۵۲. سید شریف، مرتضی، امامت و غیبت (از دیدگاه علم کلام)، ترجمه المقنع فی الغیبه، چاپ دوم، قم، زمستان ۱۳۷۸.

۵۳. السیف، توفیق، نظریة السلطه فی الفقه الشیعی، الطبعه الاولی، بیروت، المركز الثقافی فی العربی، ۲۰۰۲م.

۵۴. شفق خواتی، محمد، فقیه و حکومت، مجله دانش پژوهان، شماره هفتم، ۱۳۸۴.

۵۵. شوشتری، قاضی نور الله، مجالس المؤمنین، ج ۲، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۵.

۵۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم بن ابی

بکر احمد، ملل و نحل، ج ۱، تحقیق: امیر علی مہنا و علی حسن فاعور، چاپ دوم، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۴هـ - ق.

۵۷. شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، قم، مؤسسه نشر الاسلامی، ۱۴۱۶هـ - ق.

ص: ۳۰۵

٥٨. شيخ مفيد، محمد بن نعمان، الاختصاص، صححه و علق عليه: علي اكبر غفاري، قم، منشورات جماعه المدرسين في الحوزه العلميه، بي تا.

٥٩. المقنع، الطبعه الثانيه، دارالمفيد، بيروت - لبنان، ١٤١٤هـ - ق.

٦٠. امالي، ج ٢، نجف، الحيدريه، ١٩٦٢.

٦١. اوائل المقالات، تحقيق: شيخ ابراهيم انصاري، تهران، مطبعه مهر، ١٤١٣هـ - ق.

٦٢. المقنع، قم، مؤسسه نشر الاسلامي، ١٤٢٣هـ - ق.

٦٣. فصول العشره في الغيبه.

٦٤. صدر، محمد، تاريخ الغيبه الصغرى، اصفهان، منشورات مكتبه الامام امير المؤمنين، بي تا.

٦٥. صدوق، اعتقادات، ترجمه محمد علي ابن سيد محمد الحسيني قلعه كهنه، به ضميمه حواشي مفيد، چاپ چهارم.

٦٦. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، المقنع و الهدايه، قم، المكتبه الاسلاميه، ١٣٧٧هـ - ق.

٦٧. من لا يحضره الفقيه، تصحيح: علي اكبر غفاري، ج ٣، قم، مؤسسه نشر اسلامي.

ص: ٣٠٦

۶۸. صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، چاپ سیزدهم، تهران، فردوس، ۱۳۷۳.

۶۹. صفری، نعمت الله، نقش تقیه در استنباط، قم، بوستان کتاب انتشارات دفتر تبلیغاتی اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱.

۷۰. الطبرسی، العلامه ابن منصور، الاحتجاج، تحقیق: ابراهیم بهادری و محمّدهادی، ج ۲، انتشارات اسوه، الطبعة الاولى، قم، ۱۴۱۳ هـ - ق.

۷۱. الطوسی، شیخ الطائفه محمد بن الحسن، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم، انتشارات قدس محمدی، بی تا.

۷۲. کتاب الغیبه، به کوشش آقا بزرگ طهرانی، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه، ۱۳۹۸ هـ - ق.

۷۳. النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم، انتشارات قدس محمدی، بی تا.

۷۴. الخلاف، تحقیق و تعلیق: شهرستانی، خراسانی و نجف، ج ۱، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه ی، قم.

۷۵. علی الحسینی میلانی، الرسائل العشر (الجمل و العقود)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.

۷۶. المبسوط فی الفقه الامامیه، ج ۱، صححه و علق علیه: محمد الباقر البهودی، تهران، مکتبه المرتضویه، بی تا.

ص: ۳۰۷

٧٧. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدى، بى تا.

٧٨. تفسير تبيان، ج ٢، بيروت، مكتب الاعلام الاسلامى، ١٤٠٩ هـ - ق.

٧٩. -----، الغيبة، تحقيق: عبادا... الطهرانى و على احمد ناصح، مؤسسه المعارف اسلاميه الطبعه

الثانيه، قم، ١٤١٧.

٨٠. ، تلخيص الشافى، ج ١، تصحيح سيد حسين بحر العلوم، قم، دارالكتب الاسلاميه، ١٣٩٤ هـ - ق.

٨١. ، تمهيد الاصول فى علم الكلام، تهران، دانشگاه تهران.

٨٢. عارف، مجيد، تاريخ عمومى حديث، تهران، انتشارات كوير، ١٣٧٧.

٨٣. عاملى، شيخ حر، وسائل الشيعه، تهران، مكتبه الاسلاميه، ١٣٧٦ هـ - ش.

٨٤. العاملى، شيخ حر، تفصيل وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعه، ج ١٨، (باب ١١) قم، مؤسسه آل البيت، ١٣٧٤ ش.

٨٥. علامه حلى، جمال الدين الحسن بن يوسف، ارشاد الاذهان الى احكام الاديان، ج ٢، تحقيق: شيخ فارس الحسون، بيروت، مؤسسه نشر الاسلامى، ١٤١٠ هـ - ق.

٨٦. ، تبصرة المتعلمين (فى احكام الدين)، تحقيق احمد الحسينى، هادى اليوسفى، بيروت - لبنان، مؤسسه العلمى للمطبوعات، ١٤٠٤ هـ - ق.

ص: ٣٠٨

۸۷. قواعد الاحكام في معرفة الحلال و الحرام، ج ۱، چاپ سنگی، ۱۳۳۹ هـ - ق.

۸۸. مختلف الشیعه فی احکام الشریعه باب امر به معروف و نهی از منکر، همدان، مکتبه نینوی الحدیثه، ۱۳۲۳ هـ - ق.

۸۹. تحریر الاحکام فی معرفه الاحکام، محقق: سید مهدی الرجایی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ هـ - ق.

۹۰. علم الهدی، سید مرتضی، الذریعه الی اصول الشیعه، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ هـ - ش.

۹۱. -----، رسائل، اعداد سید مهدی رجایی، ج ۲، قم، مطبعه سید الشهداء، ۱۴۰۵ هـ - ق.

۹۲. علوی نیا، سهراب، معرفت شناسی ریاضی، ویتگنشتاین و کواین، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۰ هـ - ش.

۹۳. فروند، ژولین، نظریه های مربوط به علوم انسانی، علی محمد کاردان، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲ هـ - ش.

۹۴. فقیهی، علی اصغر، آل بویه و اوضاع زمان ایشان، تهران، انتشارات صبا، ۱۳۵۷ هـ - ش.

۹۵. فی، برایان، فلسفه امروزین علوم اجتماعی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱ هـ. ش.

۹۶. فیرحی، داود، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) ۱۳۸۳ هـ. ش.

۹۷. قادری، حاتم، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، چاپ اول، قم، انتشارات سمت، ۱۳۷۸ هـ. ش.

۹۸. قزوینی رازی، نصیر الدین ابوالرشید عبدالجلیل، نقض، بعض مثالب النواصب فی تفض بعض فضائح الروافض، تصحیح جلال الدین محدث، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸ هـ. ش.

۹۹. قزوینی، یحیی بن عبداللطیف، لب التواریخ، انتشارات بنیاد گویا، ۱۳۶۳ هـ. ش.

۱۰۰. قمی، حسن بن محمد بن حسن، تاریخ قم، ترجمه حسن بن حسن بن عبدالملک قمی، تصحیح و تحشیه: جلال الدین طهرانی.

۱۰۱. کاتب نعمانی، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم، کتاب الغیبه (ابن ابی زینب)، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۹ هـ. ق.

۱۰۲. الکاتب، احمد، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشوری الى الولاية الفقيه، الطبعة الاولى، بی جا، دار الشوری، للدراسات و الاعلام، ۱۹۹۷ م.

ص: ۳۱۰

۱۰۳. کاهن، کلود، درآمدی بر تاریخ اسلام در قرون وسطی، ترجمه اسدالله علوی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ هـ. ش.
۱۰۴. کبیر، مفیزالله، افشار، مهدی، آل بویه در بغداد، چاپ اول، تهران، رفعت، ۱۳۸۱ هـ. ش.
۱۰۵. کدیور، محسن، حکومت ولایی، چاپ دوم، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸ هـ. ش.
۱۰۶. نظریه های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶ هـ. ش.
۱۰۷. کربلایی پازوکی، علی، اندیشه های سیاسی شیعه در عصر غیبت، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۳ هـ. ش.
۱۰۸. کرمر، جوئل ل، احیای فرهنگی در عهد آل بویه (انسان گرایی در عصر رنسانس)، محمد سعید حنایی کاشانی.
۱۰۹. کریمی زنجانی اصل، محمد، امامیه و سیاست (در نخستین سده های غیبت)، چاپ اول، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ هـ. ش.
۱۱۰. کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز، اختیار معرفة الرجال، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد ۱۳۴۸ هـ. ش.
۱۱۱. کلوزنر، کارلا، دیوان سالاری در عهد سلجوقی، ترجمه یعقوب آژند، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳ هـ. ش.

۱۱۲. لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه سید عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، چاپ اول، تهران، نشر عروج، ۱۳۷۴ هـ - ش.
۱۱۳. لیلّه، محمد کامل، النظم السیاسیة، بیروت، دارالنهضة العربیة، ۱۹۶۹ م.
۱۱۴. مجلسی، الشیخ محمدباقر، بحارالانوار، الجزء الثالث والخمسون، دار احیاء التراث العربی - بیروت - لبنان، ۱۴۰۳ هـ - ق.
۱۱۵. محقق حلّی، ابوالقاسم جعفر بن حسن، المختصر النافع، با مقدمه محمد تقی قمی، قاهره، دارالکتاب العربی، ۱۳۷۶ هـ - ق.
۱۱۶. مدرسی طباطبایی، حسین، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، امریکا، نیوجرسی، نشر داروین، ۱۳۷۴ هـ - ش.
۱۱۷. مرعشی، ظهیر الدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به اهتمام برنهارد دارن، مقدمه یعقوب آژند، تهران، چاپ دنیا، ۱۳۶۳ هـ - ش.
۱۱۸. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، چاپ ، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱ هـ - ش.
۱۱۹. مصنفات الشیخ مفید، التذکره باصول الفقه، ج ۹، المؤتمر العالمی لالیفیه الشیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ هـ - ق.

۱۲۰. مصنفات شیخ مفید، المسائل السرویه شیخ مفید، ج ۷، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ هـ - ق.
۱۲۱. معلوف، لوئیس، المنجد فی اللغه، تهران، انتشارات پیراسته، ۱۳۷۴ هـ - ش.
۱۲۲. مفید، الرساله الاولى حول الغیبه من عدة الرسائل.
۱۲۳. مکدر موت، مارتین، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران، ۱۳۶۳ هـ - ش.
۱۲۴. منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه و تقریر محمود صلواتی، ج ۱، کیهان، تهران، ۱۳۶۷ هـ - ش.
۱۲۵. متز، آدام، تمدن اسلامی در قرن ۴ هـ، ج ۱، ذکاوتی قراگزلو، چاپ دوم، تهران، سپهر، ۱۳۶۴ هـ - ش.
۱۲۶. النجاشی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن العباس الاسدی الکوفی، رجال نجاشی، تحقیق: السید موسی الشبیری الزنجانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۲۷. نجفی، موسی، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ هـ - ش.

۱۲۸. نظام الملک، ابوعلی حسن بن علی بن اسحاق طوسی، سیاستنامه، تصحیح عباس اقبال، تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۲۰ هـ - ش.

۱۲۹. نعمانی، محمد بن ابراهیم معروف به شیخ مفید، کتاب الغیبه، تهران: دارالکتب اسلامی، ۱۳۵۹ هـ - ش.

۱۳۰. -----، المقنعه، قم، مؤسسه ی النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ هـ - ق.

۱۳۱. نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعه، چاپ دوم، بیروت، منشورات دارالاضواء، ۱۴۰۴ هـ - ق.

۱۳۲. هاشم العمیدی، ثامر، تقیه از دیدگاه مذاهب و فرقه های اسلامی غیر شیعی، ترجمه محمد صادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی ۱۳۷۷ هـ - ش.

۱۳۳. هدایت، رضاقلی خان، روضة الصفاء، ج ۵، تهران، مرکزی، تهران بی تا.

۱۳۴. هکر، پیتر، ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۲ هـ - ش.

۱۳۵. همدانی، رشید الدین فضل الله، جامع التواریخ، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، نشر البرز، ۱۳۷۳ هـ - ش.

۱۳۶. یادنامه خاتمی، (مجموعه مقالات)، به اهتمام محمدتقی فاضل میبدی، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا، چاپ اول، قم، ۱۳۷۶ هـ.ش.

۱۳۷. یزدی مطلق، محمود، اندیشه های کلامی شیخ طوسی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۸ هـ.ش.

۱۳۸. یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب ابن واضح، تاریخ یعقوبی، محمدابراهیم آیتی، ج ۲، چاپ هفتم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ هـ.ش.

۱۳۹. یوسفی اشکوری، حسن، اندیشه های سیاسی شیعه (سیری در فرهنگ و تاریخ شیعه)، تهران، نشر سعید محبی، ۱۳۷۳ هـ.ش.

ص: ۳۱۵

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

